













## الفهرس

### الصفحة

7	عبد القادر المهيري :	لم أصرب الفعل المضارع .....
27	محمد سويسبي :	حساب الوفق .....
	محمد رشاد الحمزاوي :	الفصاحة فصاحات أو الدعوة الى ضرورة
45		مراجعة أصول الفصاحة .....
	سعد غراب :	كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية :
(65)		- مثال نوازل البرزلي - .....
	نوري حمودي علي :	شاعران ثقفیان : طریح بن اسماعیل ومحمد
103		ابن عبد الله بن نصير .....
	حافظ ستهم :	الانفجار السكاني ومشكل النزوح من الارياف
171		الى المدن في الجمهورية التونسية .....
	توفيق بن عامر :	السري السقطي ونشأة المدرسة البغدادية في
187		التصوف .....
	محمد صالح المراكشي :	خواطر حول نظرية التعليم من خلال كتاب
		رفاعة رافع الطهطاوي « المرشد الامين للبنات
227		والبنين » .....

### تقديم الكتب

- 1 - « مباحث ودراسات أدبية » ، تأليف محمد الخليوي، نشر الشركة التونسية للتوزيع ، تونس 1977 : (الشاذلي بويحيى) .
- 2 - « طه حسين » ، تأليف الدكتور حمدي السكوت والدكتور ماسدن جوتر ، قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة 1975 : (عبد الجبار بن غريبة) .

## لم أعرب الفعل المضارع؟

بقلم : عبد القادر المهيري

يعتبر الإعراب من أهم خصائص العربية في نظر النحاة ، فهو السبيل إلى « الإبانة عن المعاني بالألفاظ » على حد تعبير ابن جني (1) ؛ وليس من قبيل الصدف إن كان مشتقا من « أعرب » بمعنى أوضح الغامض وكشف الخفي وأظهر المستور ، وليس من المستغرب أن يروا فيه عنوان الفصاحة (2) وأن يعتبروه مرتبة « شريفة » تسمو على البناء (3) ، فالكلام المعرب يضمن الإبلاغ بما يحتويه من علامات لإقامة الفروق بين عناصر الكلام . وللإعراب إذن دور تمييزي ومن ثم فهو مفيد معنويا ، أي له وظيفة تبليغية ، ويندرج ضمن بقية العلامات اللغوية التي لا غنى عنها في تأدية المعاني .

إن وضع قضية الأعراب بهذه الطريقة يقتضي من الباحث لا أن يحدد لكل حالة إعرابية وظيفة معنوية فحسب ، بل أن يسعى أيضا إلى التدليل على أن فائدة الإعراب حاصلة في كل أقسام الكلام التي يطرأ عليها ، فهل تمكن

(1) الخصائص 1 من 35 .

(2) المصدر السابق من 36 .

(3) المصدر السابق من 83 .

الدارسون قديما وحديثا من تجاوز الاعتبارات المبدئية الخاصة بدور الإعراب في الكلام واستطاعوا أن يوضحوا نوع الوظيفة التبليغية لكل حالة إعرابية مهما كان قسم الكلام الذي ينتمي إليه العنصر المعرب ؟

لقد وضع النحاة قديما هذه القضية على بساط الدرس ، وتساءلوا عن الأسباب التي من أجلها « دخل في الكلام (4) » الإعراب ؛ ومن الطبيعي أن يتناول النحاة هذا الموضوع ؛ فالإعراب ظاهرة لفظية أي عنصر يلتفظ به المتكلم كما يلتفظ ببقية عناصر الكلمة ، وليست الألفاظ إلا « أزمة للمعاني و » أدلة « عليها على حدّ تعبير ابن جني (5) بل هي نوع من « تحصين (6) » للمعنى . فمن المنتظر أن يجد النحوي لظهور الإعراب في الكلمة أسبابا تبررها . وإذا كان ابن جني كأنه يستعمل كلمة « إعراب » في معنى عام عندما يوردها في عنوان كتابه « سر صناعة الإعراب » فيحملها مفهوم أداء الأصوات أداء صحيحا ، فإنه في كتاب الخصائص (7) يحصر معناها في مفهوم التغيير الذي يطرأ على أواخر الكلمات في الجملة ، وهذا ما تدلّ عليه الأمثلة التي يدعم بها قوله بأن الإعراب هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ . ويقر كل النحاة تقريبا (8) بأن للإعراب دورا معنويا ، وهذا هو معنى قول ابن يعيش : « الإعراب إنما يؤتّى به للفرق بين المعاني (9) » ، وكذلك معنى قول ابن الخشاب : « وفائدته أنه يفرق بين المعاني المختلفة التي لو لم يدخل الإعراب الكلمة التي تتعاقب عليها تلك المعاني التبت (10) » .

(4) انظر في كتاب الايضاح في علل النحو للزجاجي الفصل الذي عنوانه « باب القول في الاعراب ، لم دخل الكلام ؟ » ص 69 ط 1959/1378 .

(5) الخصائص 1 ص 312 .

(6) المصدر السابق 1 ص 150 .

(7) المصدر السابق 1 ص 35 .

(8) باستثناء قطرب : انظر : الايضاح في علل النحو ص 70 .

(9) شرح المفصل 1 ص 49 .

(10) المرتجل في شرح الجمل ص 34 .

فالإعراب حسب هذه الأقوال هو مجموعة من العلامات بالمعنى الحديث لهذه الكلمة رغم صغر حجم هذه العلامات وأحيانا تمثلها في انعدام صورة صوتية معينة . فهو يتجسم في سمات ملموسة تنم عن نوايا يقصدها المتكلم ؛ ثم إن كل سمة من هذه السمات لا تستمد دلالتها المعنوية الا باختلاف بعضها عن بعض أو حسب التعبير الحديث بمقابلة بعضها بعضا ؛ وهذا الاختلاف يترجم عن اختلاف المعاني بعضها عن بعض أو عن الفروق بينها ؛ وهكذا تبدو وسائل الاعراب كغيرها من الوسائل اللغوية من أصوات وكلمات تستمد قيمتها من اختلافها وتضطلع بدور تمييزي . لكن ما هذه المعاني التي يفيدها الإعراب ؟ ليست هي بدون شك المعاني اللغوية المستفادة من كل كلمة على حدة ، فهذه تتميز باستقرار نسبي ، والإعراب يفيد المعاني التي « تتعاقب » على الكلمة على حد تعبير ابن الخشاب وهي المعاني الناتجة عن العلاقات التي تتكون بين عناصر الجملة ، هي معاني الفاعلية والمفعولية والإضافة وهي ما يسمى في التعبير الحديث بالوظائف . وقد وضع الزجاجي ذلك بقوله : « إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني ، فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافا إليها ، ولم تكن في صورها وأبنيها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة ، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني (11) .

فصيغة الكلمة التي تمكن من تمييزها عن غيرها وتكسيها المعنى اللغوي الخاص بها هي في كل أنواع الكلام ، فلا يمكن للإنسان أن يستفيد منها غير معناها اللغوي المحدود ، فلذا وجب الإلتجاء إلى وسيلة أخرى تفيد ما يسميه عبد القادر الجرجاني بمعاني النحو (12) أي الوظائف ؛ ولذا يقول صاحب دلائل الإعجاز : « إن الألفاظ مغلفة على معانيها حتى يكون الإعراب

(11) الايضاح ص 69 .

(12) دلائل الإعجاز : 339 ، 405 ... ط القاهرة 1389/1969 .

هو الذي يفتحها ، وإن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها ... (13) .

بهذه النماذج من آراء القدماء يتجلى أنهم وفقوا في وضع مشكل الإعراب ، واهتدوا إلى تقديم حل له من الناحية المبدئية حين اعتبروه عنصرا من عناصر التبليغ يساهم في ضبط المعاني وتخليص الكلام من الالتباس .  
الا أن هذه التفسير لا يحل كل المشاكل ولا يزيل كل دواعي التساؤل وخاصة فيما يتعلق بموضوع العوامل وإعراب الفعل .

فالباحث في النحو العربي يتساءل عن وجهة هذا التفسير ونجاعته في نظر النحاة أنفسهم عندما يراهم يخضعون الإعراب لمفهوم العمل ويبحثون لكل وجه من وجوه الإعراب عن عامل أو عوامل خاصة به ؛ فإذا كان المعنى سببا للإعراب فلم الإلتجاء إلى العوامل ؟ أليس في ذلك تفسيران مختلفان لظاهرة واحدة ؟ إلا أن النحاة لا يرون في ذلك ازدواجا بل يعتبرون أن الرابط متين بين العوامل والمعاني التي يفيدها المعمول . فالعامل هو على حد تعبير الاستار بادی « ما يحصل بوساطته في ذلك الاسم المعنى المقتضي للإعراب (14) » فالمعاني هذه بمثابة الأغراض والعامل بمثابة الآلة « التي يقحمها بها المتكلم في الاسم ؛ فالفعل هو العامل في الفاعل لأنه به صار أحد جزئي الكلام » ، والحرف هو عامل الجر في الاسم « لأنه بسببه حصل كون ذلك الاسم مضافا إليه (15) » . إن تفسير الإعراب بالعوامل لا يعده النحاة تخليا عن دوره المعنوي بل يرون فيه طريقة عملية للتعبير عن هذا الدور ، لكن هذه الطريقة أفضت من الناحية التطبيقية إلى تفسيرات شكلية توهم الدارس بأن تغير الحركات في أواخر الأسماء والأفعال ناتج عن أسباب

(13) المصدر السابق ص 75 .

(14) شرح الكافية ، ج 1 ص 25 .

لفظية بحتة . كل هذا يفض النظر عن خروجهم بمفهوم العمل عن صيغته اللغوية المتمثلة في علاقته بالمعاني النحوية إلى صبغة منطقية هي أقرب إلى المنطق الشكلي منها إلى منطق اللغة الداخلي .

أما فيما يتعلق بإعراب الفعل فإنه لا يبدو أن ربطه بالإعراب بالمعنى يسمح بحل كل المشاكل ، فلئن اعتبر قسم من النحاة أن ذلك صالح لكل العربات أسماء كانت أم أفعالا فإن فريقا آخر لا يتجاوز به قسم الأسماء المعربة . فالمعاني النحوية التي يفيدها الإعراب في نظر هذا الفريق هو الفاعلية والمفعولية والإضافة (16) وهذه بدون شك وظائف لا يؤديها إلا الاسم ، والاسم وحده هو الذي تتغير معانيه النحوية وتتنوع علاقته بما يحيط به من العناصر في الكلام . وعلى هذا الأساس يعتبر الإعراب أصلا في الأسماء لأنها معرضة للمعاني المختلفة التي تقتضي دلائل تفرق بينها (17) ولأنها « لم تكن في صورها وأبنيئيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة (18) » أما بقية أقسام الكلام فلا داعي لإعرابها إذ لا تتغير معانيها النحوية تغير معاني الاسم .

ويمكن تقريب أسباب هذه الإعتبارات بما ذهب إليه بعض المحدثين من تقسيم العلامات اللغوية إلى ثلاثة أقسام : قسم لا يحمل في ذاته ما يدل على وظيفته وقسم يتضمن ما يدل عليها وقسم ثالث يدل على وظيفة غيره (19) فالنوع الأول ليس فيه ما يحدد علاقته بغيره في التركيب وهو صالح ليقوم بوظائف مختلفة لا يمكن معرفتها إلا عندما يرد في جملة ، وتتحدد وظيفته إذ ذاك بمرتبته ، أو بالتغيير الطارئ على شكله ، أو بفضل إتصاله بكلمة تقوم

(15) المصدر السابق ص 21 .

(16) الايضاح ص 77 .

(17) ابن الخشاب : المرتجل ص 34 .

(18) الايضاح ، ص 69 .

A. Martinet : Langage et fonction . (19)

بهذا الدور ؛ وهذا النوع من العلامات يعتبر غير مستقل نحويًا إذ لا تحدد وظيفته إلا بواسطة غيره ، وهذا هو شأن الأسماء أو على الأقل جانب كبير منها في العربية . والقسم الثاني بينه وبين وظيفته تطابق تام ، فهو زيادة على معناه اللغوي يوحى بالوظيفة التي يؤديها فهو يختص لهذا بنوع من الاستقلال النحوي ، ومن هذه العلامات في العربية بعض الظروف مثل أمام وتحت . أما القسم الثالث فهو إن صح التعبير في خدمة غيره تتمثل مهمته في إيضاح وظيفة غيره فهو من الكلمات الدالة على الوظيفة وهو يمكن كلمات القسم الأول من اكتساب استقلالها الوظيفي . وعناصر هذا القسم متنوعة منها ما هو أدوات كحروف الجر في العربية وحروف العطف ومنها ما هو علامات تطرأ على الكلمة كالإعراب .

وهكذا فالأسماء وحدها في العربية هي التي في حاجة إلى ما يجسم وظائفها النحوية ، وهي التي يكون للإعراب فيها مبرر . أما الأفعال فهي عكس ذلك لا تفتقر إلى ما يهدي إلى وظيفتها إذ هذه واحدة لا تتغير ولا تتنوع بتنوع السياق الذي ترد فيه ، وهذا معنى قول الاسترابادي : « وأما الأفعال فلا يلزمها إلا معنى واحد طارئ (20) » إذ هي لا تكون إلا « عمدة » ؛ فلذا ليست من الكلمات المستحقة للإعراب . وهذا ما دعا البصريين إلى إعتبار البناء فيها أصلاً ، فهو من أخص خصائصها يترجم باستقراره عن ملازمتها لمعنى واحد وعدم تعرضها لتعاقب المعاني (21) « فإذا كان الطارئ معنى واحداً لا غير — على حد تعبير الاسترابادي — ككون الفعل عمدة فيما تركب منه ومن غيره فلا حاجة إلى العلامة لأنها تطلب للملتبس بغيره ... (22) » .

(20) شرح الكافية ج 1 ص 20 .

(21) الإيضاح ص 77 .

(22) شرح الكافية ، ج 1 ص 20 .



لكن اعتبارا لإعراب غير أصلي في الفعل لا يفسر شيئا ، ولا ينفي تعاقب  
العلامات على صنف من الأفعال . فالفعل المضارع معرب ولا مناص لكل  
النحاة من الإعراف بذلك ، واعتبار البصريين إعرابه فرعاً لا ينفي حقيقته  
فكيف يمكن تفسيره رغم لزوم الفعل لمعنى نحوى واحد ؟ يحاول البصريون  
الخروج من هذا المأزق بالالتجاء إلى القياس الشكلي ، فيشبهون المضارع  
بالاسم ويحملون إعرابه على هذا الشبه .

ويتمثل الشبه في موازنة بنيته بنية إسم الفاعل (عالم ويعلم) وفي احتياج  
المضارع إلى بعض الأدوات كالسين وسوف لتخصيص معناه كاحتياج الإسم  
إلى أداة التعريف لإزالة الإبهام عنه، وأخيراً في اقتران المضارع بلام الإبتداء  
على غرار دخولها على الاسم . هذا التعليل نعتبره شكلياً لا يمت إلى موضوع  
الإعراب بصفة لأن خصائص الإسم المعتمدة في تشبيه المضارع به ليست هي  
التي توجب الإعراب له وتبرر وجوده . لاشك أن هذا التفسير يُمكن من  
تجاوز مشكل عويص ويجنب النحاة عناء التوفيق بين أوجه إعراب الفعل  
الثلاثة ودقائق المعنى التي قد يفيدها . إلا أنه لا يستقيم لغوياً لما يدخله من  
اعتبارات لا يستسيغها منطق اللغة القائم على الإقتصاد في المجهود ، واستغلال  
كل الخصائص اللفظية في الكلام ليزداد الخطاب وضوحاً ، والتخلص من  
كل الظواهر التي لا تفيد المعنى شيئاً . ولا يتخرج بعض النحاة من القول بأنه  
« لا فرق بين قولك يضرب زيد في الضم والفتح والكسر والسكون فإنه في كل  
حال يدل على الحدث والزمان (23) » فيبدو الإعراب في الفعل حسب هذا  
نوعاً من الترف اللغوي الذي ليس له أي تأثير في المعنى .

لكن تفسير إعراب المضارع بهذه الطريقة لم يرض كافة النحاة ؛ فقد  
ذهب جانب منهم إلى أن إعراب الفعل له دور معنوي كما هو الشأن في

(23) أبو البقاء المكي : مسائل خلافية في النحو ص 91 .

الإسم ، فقد قال الكوفيون : «إن الأفعال تختلف معانيها كما اختلفت معاني الأسماء (24) » ولذا إحتاجت إلى الإعراب للتمييز بين المعاني المتواردة عليها . هذا هو المبدأ العام الذي ينطلقون منه ؛ والمعاني التي تتعاقب على الفعل هي حسب الزجاجي أنواع الزمن والإيجاب والنفي ، الأمر والنهي والجزاء والإسناد إلى مختلف الضمائر ، وهذا لا يقدم نظرة واضحة . إلى طريقتهم في الربط بين كل وجه من وجوه الإعراب والمعنى أو المعاني التي يفيدها ؛ وليس ذلك بغريب إذ أن الزجاجي لا يقر وجهة هذا التفسير ولا يرضى عن رأى البصريين بديلا .

ولعله يجب أن نتوجه إلى نحاة متأخرين في الزمن بعيدين عن التأثير بخلفيات التنافس بين المدرستين لنفوز بتقديم لنظرة الكوفيين أكثر موضوعية وتناسقا . وهذا ما نجده عند رضى الدين الاسترأبادى . فالمعاني المختلفة التي تتعاقب على المضارع هي وليدة الحروف التي يقترن بها ، وهذه الحروف متشابهة أحيانا في لفظها كحرف لا المفيد للنفي والنهي واللام الدالة على الأمر وعلى التعليل وفاء العطف وفاء السببية وواو العطف وواو الصرف أو المعية . فلا يمكن فهم معنى الفعل المقترن بأحد هذه الحروف إلا بفضل الإعراب فالنفي يستفاد من الفعل المسبوق بلا بالرفع ، والنهي بالجزم ، والأمر يستنتج من الفعل المسبوق باللام بفضل الجزم ، والتعليل بفضل النصب ... وهذا ما يلخصه الاسترأبادى بقوله على لسان الكوفيين « أعرب الفعل المضارع بالأصالة لا للمشابهة وذلك لأنه قد يتوارد عليه أيضا المعاني المختلفة بسبب إشتراك الحروف الداخلة عليه ، فيحتاج إلى إعرابه ليتبين ذلك الحرف المشترك فيتعين المضارع تبعا لتعينه وذلك نحو قولك لا تضرب رفعه مخلص لكون لا للنفي دون النهي وجزمه دليل على كونها للنهي ونحو قولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن نصب تشرب دليل على كون الواو للصرف وجزمه على كونه

للعطف ... (25) « لكن هل يمكن تفسير إعراب المضارع في كل الحالات بهذه الطريقة؟ ما هو معنى النصب بأن أو بلن والجزم بلم أو بأدوات الشرط؟ وكل هذه كما هو معلوم أدوات لا خطر للبس فيها بل إنها تكفي لإفادة المعنى الذي ينشأ عن اقتران الفعل بها . يجيب الكوفيون على هذا الإعتراض أن حكم الأفعال التي يخشى فيها الالتباس عمم على الأفعال الآمنة منه « كما طرد الأعراب في الإسم فيما لم يلتبس فيه الفاعل بالمفعول نحو أكل الخبز زبد سواء كان المواضع الملتبسة في الإسم أو في الفعل أكثر من الملتبسة أو أقل أو مساوية لها فإنه قد يطرد في الأكثر الحكم الذي ثبت علته في الأقل ... (26) » .

وأول ما نلاحظه في هذا التفسير أن كلمة المعاني تفيد على لسان الكوفيين مفهوماً أوسع مما يضمنها البصريون . فالمعاني التي يفيدها الإعراب ليست في نظرهم مجرد الوظائف النحوية كالفاعلية والمفعولية والإضافة بل هي أيضاً الدقائق المعنوية الناتجة عن كيفية أداء الفعل لمعناه والتي ليست رهينة وظيفته النحوية . ولكن من ناحية أخرى لم يتمكن الكوفيون من الربط بين المبدأ العام الذي انطلقوا منه وكل حالة من حالات أعراب الفعل ولم يجدوا بداً من الركون إلى القياس الشكلي لحمل ما أعرب لغير سبب ملموس على ما أعرب لاجتناب الالتباس . وهم بذلك يحمّلون اللغة ما لا يقبله منطقها الداخلي من تضمينها لعلامات لا فائدة معنوية لها .

ولعل هذا ما حمل عدداً من الدارسين المحدثين على الرجوع إلى موضوع إعراب الفعل وطرحه من جديد على بساط البحث . والواقع أن موضوع الإعراب عامة تحدث عنه ولو سريعاً كل الذين عونا في عصرنا بالنحو العربي مستعينين بالنظريات الحديثة في اللغة لتقييمه أو مكتفين بالمعلومات الموروثة

(25) شرح الكافية 2 ص 227 .

(26) المصدر السابق .

ليبحثوا عن منطلقاتها ويغوصوا في عميق أصولها . ومما يسترعي الإنتباه أن الذين لهم إهتمام بما يجد في الدراسات اللغوية يقفون من الإعراب موقفاً أقل ما يقال فيه أنه ينم عن الإحتراز . فإبراهيم أنيس مثلاً ينكر أن يكون الإعراب « من معالم الكلام العربي في أحاديث الناس ولهجات خطابهم » فليس هو أكثر من « صفة من صفات اللغة النموذجية الأدبية (27) » كما يرفض إبراهيم أنيس أن يكون لحركات الإعراب دور معنوي وأنها « تحدد المعاني في أذهان العرب القدماء كما زعم النحاة » بل إنها في نظره « لا تعدو أن تكون حركات يحتاج إليها في الكثير من الأحيان لوصل الكلمات بعضها ببعض (28) » ولذا فلا ينتظر منه أن يثرى البحوث القديمة المتعلقة بالإعراب وأن يحاول التوفيق بين صيغ الفعل الإعرابية ومعانيه .

أما تمام حسان فلا شك في أنه حاول في كتابه « اللغة العربية معناها ومبناها » أن يضع طريقة لدراسة العربية بتطبيق نتائج البحوث الحديثة تطبيقاً يلائم خصائص لغتنا ؛ ولقد قاده ذلك إلى التحديد من دور الإعراب بدون أن ينفيه تماماً . فالإعراب في نظره ليس إلا قرينة من مجموعة قرائن كالرتبة والصيغة والمطابقة والربط والأداة والنغمة تتظافر كلها لتحديد المعنى (29) ؛ وليس دوره أخطر من بقية القرائن كما أنه لا يقل عنها قيمة ، ولكنه قاصر وحده عن ضبط المعاني النحوية . فمن الطبيعي ألا يسعى المؤلف إلى البحث عن تطابق بين إعراب الفعل ومعانيه ..

ولئن اعترف باحث آخر وهو ريمون طحان بأن الحركة الإعرابية « نستأنس » بها أحياناً لمعرفة وظيفة الاسم « عندما يغلق المعنى عليها ويحدث اللبس » في جمل من نوع « ما أحس المسافر » الدالة حسب حركة « المسافر »

(27) من أسرار اللغة ص 189 .

(28) المصدر السابق ص 224 .

(29) اللغة العربية ص 207 .

على النفي أو التعجب فإنه لا يرى في قضية إعراب الفعل وبنائه إلا قضية مفتعلة « تعقد الأمور وتحول دون توزيع الصيغ الفعلية على الجدول الخاص بها وهو الجدول التصريفي (30) » فالعلامات التي تظهر في آخر الفعل ماضيا كان أو مضارعا أو أمرا مرجعها الصرف لا النحو وليست لها دور نحوي . ولذا فليست « قضية إعراب الفعل المضارع إلا قضية باطلة (31) » . على أنه لم يجد بدا من الإعراف بأن أدوات نصب والجزم ترشد إلى « معان معينة في الفعل » . وهذا معناه أن علامات الإعراب في الفعل المقترن بهذه الأدوات لها ارتباط بالمعنى المستفاد . لكن المؤلف لم يول هذا الموضوع ما يستحقه في نظرنا من العناية ولم يجد له حلا على ضوء البحوث اللسانية وذهب الى ان هذه البحوث قاصرة عن ذلك في الوقت الراهن على الأقل .

ولعل الذين حاولوا وضع المشكل على حقيقته هم الذين فعلوا ذلك بالاعتماد على التراث النحوي ومنهم إثنان تسترعى محاولتهما الإنتباه لأن كليهما تسعى إلى وجود حل شامل لهذه القضية .

فالأولى قام بها أحمد عبد الستار الجوارى في كتابه « نحو الفعل (32) » . وينطلق المؤلف من وظيفته الفعل الذي لا يكون في الكلام إلا مسندا ، وبما أن الرفع هو علامة الإستناد كان ينبغي ألا يكون الفعل إلا مرفوعا . إلا أن ملازمة الفعل لهذه الوظيفة في كل الحالات يفقد علامة إعرابه قيمتها من هذه الناحية إذ لا مجال هنا للتمييز بين وظائف مختلفة . معنى هذا أن الفعل لا يحتاج في هذا المضمار إلى ما يحتاج إليه الإسم من علامات مميزة بين مختلف وظائفه . ولكن الفعل يطرأ عليه تنوع في معناه متصل وثيق الإتصال بدلالته على الزمن . فهو يدل على أزمنة مختلفة وتصرف معناه هذا « هو الذي يقابل

(30) اللسانية العربية ص 13-15 .

(31) المصدر السابق ، ص 19 .

(32) من مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، بغداد 1394-1974 .

تصرف الإسم في وقوعه المواقع المختلفة من التركيب وإذن فإن أعراب الفعل يقوم على تصريفه لأنه بالتصريف يدل على معاني الزمن المختلفة (33) ، فلذا يحاول المؤلف أن يبين كيف تتلاءم حالات المضارع الإعرابية مع أنواع ما يدل عليه من معاني الزمن .

فالفعل المضارع « يصلح بالقوة للدلالة على كل معاني الفعل وأزمته (34) » ويتسم هكذا بسعة في الدلالة ، ومن ثم يحتاج إلى طرق لتمحيضه إلى هذا المعنى أو ذلك وعلامات ترشد إلى مفهومه الدقيق وتغير ذلك المفهوم حسب السياق . فالرفع بمثابة الحالة الأولى - إن لم نقل الأصلية - للفعل المضارع بل إن الرفع هو على حد تعبير المؤلف « مرتبة الفعل عموماً لأن الفعل دائماً في موضع المسند فإذا قيد مدلول الزمن فيه قيده ذاتياً بني على أخف الحركات وهو الفتح ، وذلك هو الفعل الماضي فإذا أطلق من القيد الذاتي واللفظي عاد إلى ما يستحق وهو الرفع (35) » فالفعل من حقه الإعراب نظراً إلى تعدد إمكانيات التصرف في معناه الزمني ، ولكن من أصنافه ما يتمحّض بصفة نهائية لزمن واحد فتدل صيغته على هذا الزمن ولا تدل إلا على عليه ، وتكون بمثابة القيد الذي يقيّد الفعل ويزيل عنه كل أسباب الالتباس وهذا هو شأن الماضي . أما المضارع فليس في صيغته ما يقيده بزمن ، وهو في حاجة إلى قيد لفظي لذلك . وفي حالة انعدام مثل هذا القيد يرد مرفوعاً حسب حكمه الطبيعي إن صح هذا التعبير . ويحصل تقييده بزمن معين بواسطة أدوات ينجر عنها انتقاله إلى أحكام إعرابية أخرى هي النصب والجزم . فالنصب حكم الفعل المتمحّض للاستقبال ، وهو نتيجة أدوات تحدد معنى الفعل من حيث الزمن فتوجه جميعها للدلالة على الاستقبال ، ويستعرض

(33) نحو الفعل ص 26 .

(34) المصدر السابق ص 33-34 .

(35) المصدر السابق ، ص 28 .

المؤلف النواصب أداة ليبين اعتمادا على الأمثلة أن الفعل المقترن باحداها يفيد المستقبل بالنسبة إلى السياق الذي يرد فيه (36) .

أما الجزم (37) فهو حكم الفعل المضارع الدال على بعض المعاني التي تقربه من الماضي أو الأمر أو تسمه بنوع من النقص في الدلالة . فالمضارع المجزوم قد يدل على معنى المضى إذا اقترن بلم أو لمّا ، ودلالته هذه تقربه من الماضي في الحكم ، فعلامة الجزم هي السكون والسكون هو — حسب المؤلف — للبناء أصلا .

ويدلّ المضارع المجزوم كذلك على الطلب عندما يقترن بلام الأمر أو بلا الناهية ، وهما « تنقلان الفعل المضارع إلى معنى فعل الأمر ، وفعل الأمر مبني على السكون أصلا ، أو على ما يجزم به مضارعه فكان التوافق بين الجزم والبناء (38) » .

ويدلّ المضارع المجزوم أخيرا على الشرط ، والفعل في الجملة الشرطية معلق معناه بمعنى جواب الشرط فليس هو إذن تام الدلالة ولذا حذفت منه حركة الإعراب . وهذا هو كذلك السبب الذي يفسر جزم المضارع الذي يكون جوابا للطلب فهو أيضا يتعلق معناه بمعنى الطلب وتكون دلالته ناقصة . وبصفة عامة فالفعل المجزوم في الجملة الشرطية أو الجملة الطلبية يدل على عدم الوقوع ولا يفيد — حسب المؤلف — أي زمن ، ولذا فلا يستحق حركة الإعراب الدالة على معنى من معاني الزمن .

تبقى مشكلة المضارع الذي يعتبره النحاة مبينا لاتصاله بنون النسوة أو بنون التوكيد ، ولا يعتبر صاحب « نحو الفعل » أنه مبني ويفسر السكون

(36) المصدر السابق ، من ص 37 إلى ص 47 .

(37) المصدر السابق ، من ص 48 إلى ص 53 .

(38) المصدر السابق ص 49 .

في المتصل بنون النسوة بسبب صوتي أي بكراهة توالي الحركات ؛ أما المتصل بنون التوكيد فالمؤلف يرفض إعرابه بدون تفسير حررته .

فإعراب المضارع في نظر عبد الستار الجوارى له فائدة معنوية ، وعلاماته لها دور تمييزي تتنوع بتنوع المعاني الزمنية التي يدلّ عليها هذا الفعل ؛ ورغم سعي المؤلف إلى تطبيق نظريته على الأحكام الإعرابية الثلاثة لبيان شمول النظرة التي يقترحها فإن تعليله لإعراب المضارع لم يكن دائما مقنعا خاصة وأنه أهمل إستعمالات تنافي ما ذهب إليه من أن تقييد المضارع وتمحيضه لمعني من معاني الزمن ينقله من الرفع إلى النصب أو الجزم . فإذا كان النصب هو حكم المضارع الدال على المستقبل فلم لم يكن المضارع المقترن بالسين أو سوف منصوبا ، والحال أن هاتين الأداتين هما من أهم وسائل تمحيض هذا الفعل للمستقبل . ثم إنه إذا كان تقييده معنى الفعل حاصلا بفضل إقترانه ببعض الأدوات فلم احتيج إلى علامات الإعراب دليلا ثانيا على هذا التقييد ؟ أليست الأداة كافية لترشد إلى التغيير الحاصل في المعنى ؟ أو ليس في افادة معنى واحد بوسيلتين لفظيتين منافاة لمبدأ الإقتصاد في المجهود ؟ كل هذه قضايا لم تحظ بعناية المؤلف .

ولا شك أن محاولة محمد الكسار في كتابه « المفتاح لتعريب النحو (39) » لا تختلف كثيرا عن محاولة عبد الستار الجوارى من حيث رغبة المؤلف في البحث عن تفسير شامل للإعراب لا يقتصر على التصريح بالمبادئ العامة بل يفضي إلى تطبيق هذه المبادئ على كل حالة من حالات الإعراب .

يعتبر محمد الكسار أن الصلة وثيقة بين حياة العرب ولغتهم ، فالحركة النشيطة هي في نظره « عماد الحياة البدوية الرعوية (40) » ويقابل ذلك إعطاؤهم

(39) نشر بدمشق 1396-1976 .

(40) المفتاح ، ص 171 .



للحركة في اللغة أهمية خاصة نظرا إلى ما تكسبه اللغة من مرونة في التصريف بالألفاظ والمعاني على حد السواء (41) وقد اتخذ العرب من الحركات «ضوابط» دقيقة ومطرودة لم توزع. «بصورة اعتباطية عشوائية وبصورة خاصة على أواخر الأسماء العربية والأفعال (42)» والعلامات الإعرابية هذه مرتبطة ارتباطا متينا بما سماه بالفعالية وهو مفهوم لم يخلل معناه ولا وضحه ، ولعل هذه الكلمة تفيد حدوث الفعل أو حصوله ومدى حضوره - إن صح التعبير - في ذهن المتكلم ؛ فعلامة الإعراب تعبر «عن الفعاليات المختلفة أو انقطاعها في الصيغ الفعلية وعن مدى المشاركة في أداء هذه الفعاليات في الأسماء العربية (43)» .

والحركات ثلاث : حركة قوية وهي الضمة وحركة متوسطة وهي الكسرة وحركة خفيفة وهي الفتحة . وتتلاءم هذه الحركات قوة وضعفا مع مدى اتصال الأسماء بالفعالية ، فالضمة للفاعل نظرا إلى شدة اتصاله بالفعل ومساهمة في الفعالية والفتحة للفضلة لضعف مشاركتها في الفعالية والكسرة للمجرور وهي تدل على فعالية متوسطة (44) .

أما الفعل فالمؤلف يعتبره معربا ماضيا كان أو مضارعا أو أمرا ، فهو يرفض «بناء أية صيغة من الصيغ الفعلية الثلاث (45)» والعلامات التي تظهر في آخر الصيغ المختلفة تعبر عن درجة الفعالية ، فالماضي يدل على فعالية ضعيفة لأنها حدثت «ولم تعد قائمة في ذهن المتكلم إلا على سبيل الذكرى» وعلامة هذه الدرجة من الفعالية هي الفتحة . لكن المؤلف يجد نفسه أمام مشكل صيغ الماضي المسندة إلى بعض الضمائر الظاهرة حيث تنعدم الفتحة . فلا مناص له

(41) المصدر السابق ، ص 180 .

(42) المصدر السابق ، ص 181 .

(43) المصدر السابق .

(44) لاشك هنا أن تحليل الكسرة لا يخلو من تكلف .

(45) المصدر السابق ، ص 184 .

من التأويل ، ولذا يعتبر أنها تعوض بسكون يقوم بوظيفة الفصل بين ركني الكلام أي الفعل والفاعل ، فهو يمثل حاجزا بين هذين العنصرين . ويتضاعف التأويل عندما يتعرض المؤلف لضممة المسند إلى واو الجماعة ، فهذه الضمة أتى بها حتى لا يلتقي ساكنان وهي تخفى السكون الذي كان من المفروض أن يفصل بين الفعل والفاعل الضمير ، وهذا السكون لا يظهر أيضا مع ألف الإثنين ، والفتحة هنا ليست علامة الفاعلية الضعيفة وإنما أتى بها لإجتناب التقاء الساكنين ، فهي فتحة طارئة وتخفي هي أيضا السكون الفاصل بين الفعل والفاعل (46) .

أما المضارع فيسميه المؤلف « المستمر » وهي تسمية تتماشى من ناحية مع دلالة الفعل على الزمن - وهذا ما لا توحى به كلمة مضارع - ومن ناحية أخرى تشعر بامكانية التعبير عن كل أبعاد الزمن بواسطة صيغته . وقد اختيرت الضمة وهي أقوى الحركات للتعبير عن « فعالية » حية واقعة في الحال ومستمرة أو هي أكيدة الوقوع في الإستقبال (47) « والنصب في المضارع علامة » على ضعف الفعالية والشك في حصولها واستمرارها مستقبلا (48) ويؤيد المؤلف قوله باستعراض مختلفة أدوات النصب ليقنع بمدى ما تدخله في معنى الفعل المنصوب من عدم التيقن من وقوعه لإفادتها النفي أو التعليل وتعليق وقوع هذا الفعل بوقوع فعل آخر قبله .

أما الجزم فهو يفيد « إنقطاع الإستمرار أو الفعالية (49) » وهذا ما يؤيده المعنى اللغوي لكلمة جزم التي تفيد القطع . وهذا لاشك واضح في الجوازم النافية ؛ لكن المؤلف يعتبر كذلك أن تحويل معنى الفعل إلى الطلب

(46) المصدر السابق ، ص 192 .

(47) المصدر السابق ، ص 196 .

(48) المصدر السابق ، ص 203 .

(49) المصدر السابق ص 194 .

بواسطة لام الامر يسلبه الدلالة على الاستمرار وكذلك الشأن بالنسبة إلى أدوات الشرط الجازمة فهي تحول الفعل من الدلالة عن الاستمرار إلى إفادة الطلب فلا يدل حدوث الفعلية (50). وبهذا يفسر كذلك إعراب الأمر، فالسكون فيه علامة انقطاع الفعلية، وفي حالة انعدام السكون مع الضمائر فإنه يكون مقدرًا.

وهكذا سعى محمد الكسار إلى تقديم تفسير شامل لإعراب الفعل ولا تخلو نظريته من جوانب مغرية خاصة لعدم اقتصار صاحبها على المبادئ العامة ولعدم تملصه من الصعوبات التي تعترض سبيل تطبيقها. إلا أن الصعوبة في مثل هذه المحاولات تتمثل في الإنطلاق من مبادئ مسبقة يستعصي الواقع عن الخضوع لها. فالقول مثلا أن الفتحة علامة إعراب الماضي لا يؤيدها إلا أربع صيغ من مجموع ثلاث عشرة صيغة. فما هي قيمة هذا المبدأ إذا اضطر الإنسان إلى التأويل المتكلف أحيانا للتدليل على صواب نظريته ووجهاتها بالنسبة إلى أغلب الصيغ؟

ومن ناحية أخرى فما لاحظناه في شأن محاولة عبد الستار الجوارى حول دورا لأداة المغنية عن الإعراب تبقى صالحة، إذ أن معاني الفعل المشار إليها حسب مختلف حالاته الإعرابية مستفادة أساسا من أدوات النصب والجزم كما أن نفي المضارع المرفوع يستفاد أساسا من حرف النفي «لا»، ثم إن المؤلف لا يثير مشكلة هذه الأداة التي تقطع الفعلية هي أيضا، فلم لا تؤثر في الفعل إعرابيا؟ ولم يكون المضارع بعدها مرفوعا؟ ومثل هذا القول ينطبق على «لن» الناصبة، ولاشك في أنها تقطع الفعلية أو على الأقل تجعلها رهينة حصول فعلية ثانية كما في الآية «لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا مما تحبون (51)». وهذا يقتضي حسب نظرية «المفتاح» الجزم.

(50) المصدر السابق، ص 196 وما بعدها.

(51) المصدر السابق 227.

هذه الاعتراضات ترمز إلى صعوبة تفسير إعراب الفعل تفسيراً يلهم بكل الحالات ويحدد معنى لكل حكم من الأحكام الإعرابية . ولعل بعض نحاة الكوفة أدركوا ذلك عندما ربطوا بين الحكم الإعرابي والمعنى في الحالات الواضحة التي يصعب إدراكها ، واكتفوا بتفسير سائر الحالات بمبدأ الطرد المتمثل في تعميم ما ينطبق على بعض الحالات على البقية ، وإن لم يكن للإعراب - حسب الظاهر - نفس الدور . وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لمضاعفة الصعوبة بالحديث عن إعراب الماضي والأمر وهما في الواقع لا يطرأ عليهما أي تغيير فكل صيغة من صيغ الماضي والأمر لا ترد إلا في حالة واحدة وإن أدت معاني مختلفة كإنقضاء الحدث والدعاء والإستمرار بالنسبة إلى الصنف الأول والطلب بمختلف دقائقه المعنوية من التماس وأمر ورجاء ودعاء بالنسبة إلى الصنف الثاني . والمشكل الجدير بالعناية هو مشكل المضارع لما يطرأ عليه من تغيير إعرابي ؛ فمن الطبيعي أن يذهب الظن بأن كل تغيير يطرأ على صيغة الكلمة في الجملة - والتغيير الإعرابي هو تغيير يعتري الصيغة - له غاية معنوية ، وادعاء عكس ذلك يتنافى مع وظيفة اللغة ؛ والبحث عن المعاني المستفادة من الإعراب في الفعل يجب أن يتجه لا نحو الوظيفة النحوية ، فهي لا تتغير بالنسبة إلى الفعل ، وإنما إلى الدقائق المعنوية التي يكتسبها الفعل لا من مدلوله اللغوي وإنما من السياق الذي يرد فيه ؛ فالإعراب يرمز مبدئياً إلى كيفية أداء الفعل لمعناه . ولا شك في دلالة على المعنى المقصود في الأفعال المقترنة ببعض أدوات النصب كفاء السببية وواو المعية « وأو » ، وسبب هذا أن الأدوات المذكورة لا تخلو كما ذكر من التباس نظراً إلى استعمالها أدوات عطف أيضاً ، فنصب الفعل وحده هو الذي يوضح الغاية المقصودة منها ومن ثم يرشد إلى المراد من الفعل بعدها .

إلا أن تحليل دور الإعراب أو الإقناع بضرورته بعد أدوات الجزم وسائر أدوات النصب لا يتأتى بمثل هذه السهولة لأسباب عديدة ، منها تعدد

المعاني للحكم الواحد ؛ فالمضارع المنصوب يفيد معاني كثيرة كالنفي في المستقبل والتعليل والنتيجة وما يسميه الكوفيون بالخلاف أي الإشارة إلى اختلاف معنى المضارع المنصوب عن معنى الفعل السابق له ... والمضارع المجزوم يفيد النفي في الماضي والطلب والنهي والشرط ... ومنها أن أدوات النصب الداخلة على الفعل تدل على المعنى المستفاد أكثر مما تدل عليه العلامة الإعرابية ، بل إن الأداة تسترعي الانتباه إلى حد إخفاء دلالة العلامة ، وإن كان لهذه دور فهو تكرر للدور الأداة ولا يشعر المخاطب بقيمتها ؛ ومنها أخيراً أن الأفعال المنصوبة ببعض الأدوات لا تتضمن معنى يمكن تمييزه عن مفهوم المضارع المرفوع . هذا هو شأن الفعل المسبوق بأن وهي أداة يشعر المتكلم بأنها للربط أكثر منها لتكليف معنى الفعل وتوجهه إلى غاية معينة . والرأي عندنا أن هذه الأداة تدل على وظيفة الجملة التي بعدها ، وقد أصاب النحاة — حسب ما نرى — عندما سموها « أن المصدرية » معتبرين أنها مع الفعل تقلد بمصدر .

لكل هذا يتعذر علينا اليوم تقديم إعراب الفعل في نظام متماسك الأجزاء متناسق العناصر يتسنى إبراز خصائصه بعلاقات التقابل والتكامل وضبط دور كل عنصر من عناصره وتمييزها عن أدوار العناصر الأخرى . وقد لا يكون ما احتفظ لنا به من معالم إعراب الفعل إلا جوانب من هذا الإعراب ضبقت في وقت كانت اللغة فيه بصدد التطور ؛ ومعلوم أن تطور اللغة ظاهرة بطيئة تتغير بعض خصائص اللغة بمقتضاها بصفة تدريجية تكاد تكون لا شعورية ؛ والترعة الطبيعية في تطور اللغات الإعرابية هو نحو تبسيط الإعراب أو التخلص منه بحثاً عن الاقتصاد في المجهود . وليس من المستبعد أن تكون العربية سائرة نحو التخلي عن الإعراب في الفعل أو تكيفه بطريقة لا تبقى منه إلا ما كان ضروريا لا تسانده أية وسيلة لأداء ما قصد منه . وعلى كل فلا يمكن للإنسان في هذا المجال إلا الافتراض نظراً إلى إنعدام ما يلزم من

الوثائق الشاهدة على أطوار مختلفة من تاريخ العربية السابق لما نعرفه من حالتها بفضل القرآن والشعر الجاهلي؛ ولعله ليس من قبيل الصدف أن كانت التراكيب التي يظهر فيها إعراب الفعل ضروريا لتوضيح المعنى المقصود من نوع الجمل المتضمنة لفاء السببية وواو المعية «وأو» ، فهي تراكيب قليلة الإستعمال وخاصة المتضمنة للأداتين الثانية والثالثة ، ولعلها شواهد على استعمال كانت شائعة فتضاءل تواترها شيئا فشيئا إلى أن كادت تنقرض من الاستعمال نظرا إلى تطور نظام المضارع من حيث نظام إعرابه وتضاؤل دور الإعراب فيه . ومما لا شك فيه الآن أن ما يفنّده المضارع اليوم من مختلف الدقائق المعنوية لا يشعر به المتكلم والسامع بفضل الإعراب وإنما بفضل الأداة المقارنة للفعل وبصفة أعم بسياق الكلام وخاصة بنية الجملة ، وأحسن مثال لذلك التركيب الشرطي ؛ فالفعل في جملة الشرط وجوابه يكون مضارعا كما يكون ماضيا وقد تخلو جملة الجواب من الفعل ، ومع ذلك فبفضل ازدواجية التركيب الشرطي لا يحتاج الإنسان إلى إعراب لفهم معناه وإفهامه إذ هو معدوم تماما في الماضي والجملة الاسمية . ولا مجال للالتباس هنا ، كما أنه لا مجال للالتباس مع جل أدوات النصب والعزم .

يعسر إذن الجواب عن السؤال الذي ألقاه في عنوان هذا البحث جوابا يبرهن على أهمية دور الإعراب في أداء معنى الفعل في العربية كما احتفظت لنا بها النصوص القديمة وكما تستعمل اليوم أيضا .

عبد القادر المهيري

## حساب الوفق \*

بقلم : د. محمد سويسبي

لوحظ منذ القدم وفي كثير من الأقوام أنه « إذا جمع بين بعض الأعداد أو الحروف وبين بعض الأشكال الهندسية ظهر منها خواصّ آخر لا تتبين في كل واحد منها بمفرده (1) » فمن ذلك مربع وجد بمدينة بونببي Pompéi في إيطاليا في العصور القديمة وهو :

S A T O R  
A R E P O  
T E N E T  
O P E R A  
R O T A S

---

(\*) تعهدت بالقيام بهذا العمل ضمن برامج مركز البحوث والدراسات الاجتماعية والاقتصادية بتونس ، لسنة 1976 ، وأنجزته وقدمته في شهر أكتوبر من السنة نفسها .

وفي شهر نوفمبر 1976 تلقيت رسالة من الاستاذ Heinrich Hermelink من مدينة نينخ ، كما اتصلت منه بمقالات أهداني إياها ، فإذا من بينها مقال مؤرخ بسنة 1959 ، محرر بالألمانية ، يفيد أن الاستاذ كان له إزاء اهتمام بحساب الوفق ، كما يفيد أنه أصلح الاوافق الواردة في رسائل اخوان الصفاء إصلاحا يشابه كبير الشبه الاصلاح الوارد في هذا المقال .

(1) اخوان الصفاء ، ط. بيروت 1376/1957 ، ج 1 .

فإن قرأته طولاً أو عرضاً وجدت عين الألفاظ (2) ، واعتبر هذا المربع رمزا من الرموز السريّة المسيحيّة واستعمل في القرون الوسطى للإستعانة من الأوبئة والأمراض وللإحتماء من الحرق ولاتقاء الكوارث .

ومثال ذلك أيضا : « إذا كتب التسعة الأعداد في الشكل المربع ذي البيوت التسعة على هذه الصّورة .

2	7	6
9	5	1
4	3	8

فإن خاصيّة الله كيفما عدّ كانت الجملة خمسة عشر » وسيكون لنا عودة إلى تكوين هذا الشكل وإلى الأشكال المشابهة له .

وكان هذا النوع من الأشكال يسمّى بالأوقاف العدديّة ويسمّى حساب تكوينها بحساب الوفق ، وكتب فيه أهل الصّين القدماء وأول من كتب فيه من العرب ثابت بن قرّة الحرّاني ثمّ تبعه الحسن بن الهيثم ، والشيخ شهاب الدّين أحمد بن يوسف البوني وله كتاب « بحر الوقوف في علم الأوقاف والحروف » ، وأبو الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمد الحرّاني وكان بحماة ومات بها سنة 538هـ وله « كتاب اللّمة » وكتاب « شمس مطالع القلوب » ، وتلميذه أحمد بن علي البوني المتوفى سنة 622هـ وله « كتاب شمس المعارف ولطائف العوارف » وفيه يقول :

معانيها تحت الحروف كأنّها بدور بأنوار الحقائق تشرق

وناصر الدّين محمد بن محمد بن قوقماز البكتمزي القاهري الحنفي المتوفى سنة 882هـ وله كتاب « فتح الخلاّق في علم الحروف والأوقاف » .

(2) هذا من نوع ما جاء في بعض الجمل التي تحمل جامعوها في وضعها من التكلف والصنعة ما تحتملوا مثل : سرفلاكيا بك الفرس .



ووقع الخلط بين الأوافق وعلم الحروف بتعويض الحروف بقيمها العددية المستمدة من حساب أبجد ، ويذكر ذلك ابن خلدون في مقدمته (3) في فصل خاص بعلم السحر والطلسمات وبالسيمياء . وقابلوا بين علم التنجيم وحساب الأوافق (4) وجعلوا لرجل الشكل الخمس والمشتري المسدس وللزهرة المسبّع ولعطارد المثنى وللقمر المتشع .

ونعند إلى تكوين الشكل المربع ذي التسعة البيوت  
فتلاحظ أولاً أن مجموع الأعداد المرسومة فيه أي :

$$(5) \quad \frac{10 \times 9}{2} = 9 + \dots + 3 + 2 + 1$$

$$45 =$$

فإذا وضعت على ثلاثة صفوف أو ثلاثة أعمدة بحيث يكون المجموع في كل صف أو كل عمود (وكذلك في كل من القطرين) هو عينه وجب أن يساوي هذا المجموع ثلث 45 أي 15 .

والمطلوب كيفية ترتيب الأعداد داخل المربع فنقول إنّه تبعاً للتناظر الكائن بين الصفوف والأعمدة والقطرين وجب أن يكون ثلث 15 أي 5 في وسط المربع على الصورة التالية :

(3) المقدمة ، ط. مصر ، بنون تاريخ ، ص 496 .

(4) انظر الفهرست : ما شاء الله ص 342 ، أبو سهل الفضل بن نوبخت ص 342 سهل بن بشر ص 383 أبو معشر 386 ، غلام زحل 395 .

— انظر أيضاً جهاز مقاله : الحورشي ص 148 أبو معشر البلخي ، 152 كوشيار .  
— انظر أيضاً دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ص 1022 مقال قولد زيهري في علم الحفر وعلم الحروف ، ج 2 ص 283 مقال حرف لواير ، الطبعة الثانية ج 3 ص 616 مقال حروف (علم ال) لتوفيق فهد ، وج 2 ص 386 مقال جفر لتوفيق فهد .

— انظر كشف الظنون ج 2 ص 603-604 .

(5) حسب ما جاء في « تلخيص الحساب » لابن البناء : « ان مجموع الأعداد الطبيعية على التوالي يساوي نصف سطح المُنْتَهَى إليه في الذي يليه » .

أ	ب	ج
د	5	هـ
و	ز	ح

(1) د وه عددان زوجان مجموعهما 10

أي	د = 2	هـ = 8	ب = 4	ز = 6
	د = 8	هـ = 2	ب = 6	ز = 4
	د = 6	هـ = 4	ب = 2	ز = 8
	د = 4	هـ = 6	ب = 8	ز = 2

أي هذا الشكل وأشباهه

أ	4	ج
2	5	8
و	6	ح

(أ) و(ح) فردان مجموعهما 10 أي  $أ = 1$  ،  $ح = 9$  وهذا مستحيل  
 إذ  $ح + 6 = 9 + 6 = 15$  و  $0 = 0$  ولا وجود للصفر من بين الأعداد  
 المستعملة أو  $أ = 3$  ،  $ج = 7$  وهذا مستحيل أيضا  $ج + 6 = 7 + 6 = 13 =$   
 $13 =$   
 و  $2 = 2$  ويتكرر العدد 2

(2) د وه عددان فردان مجموعهما 10

أي	د = 1	هـ = 9
أو	د = 3	هـ = 7 أو العكس

إذا كان د = 1 هـ = 9 ب = 3 ، ز = 7

أ	3	ج
1	5	9
و	7	ح

(أ) و(و) زوجان مجموعهما 14 فلزم أن يكون أحدهما 6 والثاني 8 فإذا كان أ = 6 و = 8 ينتج عنه ج = 6 أيضا ولا تكرار وج = 0 ولا وجود للصفر من بين هذه الأعداد فهذه الحالة مستحيلة .

وإذا كان أ = 8 ، و = 6 نتج عنه ج = 4 ، ح = 2 إذن يكون الحل الوحيد

4	3	8
9	5	1
2	7	6

أو ما ينتج عن هذه الصورة بدورات ذات 90 درجة .

وفي النهاية إن الحل الوحيد هو أن يتكوّن الصف الأوسط والعمود الأوسط من خمسة أرقام فردية تتوسطها 5 أي حسب ما شاع في التعابير الشعبية خمسة وخمسة ، وأثر هذا الوضع في المخيلة الشعبية وجعل لهذا الشكل خواص مباركة ، به يتعوّذ من عين السوء ومن الحسد فتسهّل به الأمور وتجنب المصائب .

وبالحروف يكون هذا الوفق

د	ط	ب
ج	هـ	ز
ح	أ	و

يقول البوني : « يكتب هذا الوفق الجليل لعسر الولادة يكتب في ثلاث شققات جدد لم يصبها بلل وتقابل بواحدة وجه المرأة وتوضع الاثنتان على فخذيها فإنّها تضع سريعا » .

ومن الأوفاق المربع الرباعي : وورد في رسائل اخوان الصفاء وفق يشتمل على الأعداد الطبيعية من 1 إلى 16 ومجموعها :

$$(6) \frac{17 \times 16}{2} = 16 + \dots + 3 + 2 + 1$$

ويكون لكل صف وكل عمود وكل من القطرين :

$$34 = \frac{17 \times 8}{4}$$

وإذا اعتبر الشكل المربع المتوسط لهذا الشكل المكوّن من أربعة بيوت يكون أيضا جملة الأرقام المرسومة فيه 34 أي نصف 34 أو 17 . بالنسبة إلى كل قطر هكذا (7) :

$$\begin{array}{cc} 7 & 6 \\ 11 & 10 \end{array}$$

وذلك ما يفرض أن يكون باقي الأعداد على القطر النازل من اليمين إلى الشمال 1 و 16 وبقيّة الأعداد على القطر الثاني 4 و 13 ويكون هذا الشكل بالكيفية التالية :

يبدأ من الطرف الأيمن الأعلى على الترتيب الطبيعي وتملأ الأركان والمربعات الوسطى ، مع الإلتزام ببداية الصفوف دائما من اليمين هكذا :

$$\begin{array}{cc} 4 & 1 \\ 7 & 6 \\ 11 & 10 \\ 16 & 13 \end{array}$$

(6) انظر التعليق 5

(7) وقد يجيء في بعض الأوقات أن كل مربع مكان داخله بتقاطع خطوط متوازية مهما كانت يكون أيضا وفقا فيقال إذن أن المربع الأول وفق شيطاني

ثمّ يشرع في العمل بالعكس ابتداء من الركن الأيسر الأسفل وتملأ البيوت الباقية بترتيب الأعداد الطبيعيّة ، على أن يبدأ دائما من اليسار ، هكذا :

	14		15
9			12
5			8
	2		3

ويجيء في النهاية :

4	14	15	1
9	7	6	12
5	11	10	8
16	2	3	13

ملاحظة :

يمكن أن نحصل على عدد اخر من الأوفاق الرباعيّة وذلك بإجراء مختلف التّقايب على السّطور (وعدها  $24 = 2 \times 3 \times 4$ ) وعلى الأعمدة (وعدها 24 أيضا) ، وكذلك باعتبار كلّ ما يمكن الحصول عليه منها بواسطة التّناظر المركزي .

ولك أمثلة من هذه الأشكال :

(1) بعد إجراء التّقايب على السّطور :

	5	11	10	8		4	14	15	1
الخ	4	14	15	1	أو	5	11	10	8
	9	7	6	12		9	7	6	12
	16	2	3	13		16	2	3	13

(2) بعد إجراء أحد التّقاليب على الأعمدة :

	4	14	1	15
الخ	9	7	12	6
	5	11	8	10
	16	2	13	3

(3) بعد إجراء التّقاليب على السّطور ثمّ أحد التّقاليب على الأعمدة  
(فيكون عدد الأشكال  $24 \times 24 = 576$ ).

	4	14	1	15
الخ	5	11	8	10
	9	7	12	6
	16	2	13	3

(4) بعد إجراء التّناظر المركزي ، مثاله :

	13	3	2	16
الخ	8	10	11	5
	12	6	7	9
	1	15	14	4

ولك طريقة بسيطة لايجاد وفق من الأوفاق الرباعيّة :

اكتب الأعداد الصحيحة الأولى من 1 إلى 16 على التّرتيب من اليمين إلى اليسار .

	4	3	2	1
	8	7	6	5
	12	11	10	9
	16	15	14	13

اقلب العمودين الوسطيين :

4	15	14	1
8	11	10	5
12	7	6	9
16	3	2	13

اقلب السّطرين الوسطيين :

4	15	14	1
5	10	11	8
9	6	7	12
16	3	2	13

وهذا الوفق المطلوب .

وهذه طريقة ثانية للحصول على هذا الوفق :

اكتب الأعداد الأولى من 1 إلى 16 ، على الترتيب ، في السّطر الأول من اليمين إلى اليسار ، ثمّ في الثاني من اليسار إلى اليمين وفي الثالث من اليسار إلى اليمين وفي الرابع من اليمين إلى اليسار ثمّ اقلب العمودين الوسطيين تجد الوفق المطلوب :

4	3	2	1
5	6	7	8
9	10	11	12
16	15	14	13
4	15	14	1
5	10	11	8
9	6	7	12
16	3	2	13

ثمّ

**ملاحظة :**

صار لحساب الوفق أهميّة مرموقة في الإحصائيات المستندة إلى المصفوفات ، فعرض الأستاذ علي رضا حنفي من جامعة كاراتشي في المؤتمر الدولي للعلوم الرياضيات المنعقدة بهذه المدينة في شهر جويلية 1975 ، طريقة لايجاد الأوفاق الرباعية بالاعتماد على حساب المصفوفات ووجد 384 شكلا مختلفا من هذه الأوفاق الرباعية .

وللبوني شكل اخر من هذا الوفق الرباعي هكذا :

8 11 14 1

13 2 7 12

3 10 9 6

10 5 4 15

وباستعمال الحروف يجيء هذا الشكل :

أ يد يا ح

يب ز ب يج

و ط يو ج

يه د ه ي

ويضيف البوني قائلا : يكتب هذا الوفق الجليل المربع بوضعه الطبيعي على جسم طاهر شريف فإذا وضع في بيت كثر خيريه وذهبت هوامه ولا يضيع منه شيء ، ويعلق أيضا على من به الجلدري فلا يصيبه ضرر .

**المربع الخماسي :**

وأورد اخوان الصفاء المربع الخماسي : على هذا الشكل :

12 3 4 12 25

15 17 6 19 8

10 24 13 2 16

18 7 20 9 11

1 14 22 23 5



فلاحظ أن جملة الأعداد هي :

$$(8) \quad 13 \times 25 = \frac{26 \times 25}{2} = 25 + \dots + 3 + 2 + 1$$

ويكون لكل صف وكل عمود وكل من القطرين :

$$13 \times 5 = \frac{13 \times 25}{5}$$

$$65 =$$

والعدد المتوسط في هذا المربع أي الواقع عند تقاطع القطرين يساوي 65 : 5 = 13 والأعداد الواقعة على القطرين أعداد فردية تتكامل مشي إلى (65 - 13) : 2 = 26 .

فمن جهتي 13 على القطر النازل من الركن الأيمن الأعلى إلى الركن الأيسر الأسفل نجد الأعداد 19 و 7 (ومجموعهما 26) و 25 و 1 (ومجموعهما 26) وكذلك على القطر الثاني 17 و 9 (ومجموعهما 26) و 21 و 5 (ومجموعهما 26) أي أن القطر الأول مكوّن من متوالية عددية أولها 1 وأساسها 6 والقطر الثاني متوالية عددية بدايتها 5 وأساسها 4 .

ويعقد البونني في «شمس المعارف» فصلا لمعرفة التصرفات بالأوفاق العددية واستخراج الأعوان العلوية ، فيقول : « اعلم أن من شروطه عدم نظر العيون إليه ، وإشراق الشمس عليه ، والغلط ، والإلتفات إلى غيره وكتم السر » وعقدية العزم عليه بعد الرياضة الكاملة ...

واعلم أن للوفق : مفتاحا ومغلاقا وأصلا ووفقا وعدلا ومساحة وضابطا وغاية .

فأما المفتاح فهو أول عدد يوضع فيه  
 والمغلاق آخر عدد يوضع فيه  
 والأصل مسطح مغلقه في غايته  
 والوفى عدد ضلع من أضلاعه  
 والعدل مجموع المفتاح مع المغلاق  
 والمساحة مجموع عدد أضلاع الوفى  
 والضابط مجموع وفقه مع مساحته  
 والغاية عدد أضلاعه طولاً وعرضاً وقطريه أو ضعف عدد المساحة  
 وضعف الوفى » .

فإذا طبقنا هذه الحدود على المربع الثلاثى يكون الأمر كما ترى :

مفتاح	مغلاق	أصل	عدل
1	9	9	10
وفى	مساحة	ضابط	غاية
15	45	60	120

المربع السداسى :

— وهكذا الصورة التي ذكرها اخوان الصفاء الخاصة بالستة والثلاثين  
 الأعداد إذا كتبت في الشكل ذي الستة والثلاثين بيتا ، ومن خاصيته أنه  
 كيفما عدّ كانت الجملة مائة واحد عشر وهذه صورته بعد إصلاح الأخطاء  
 الواردة في طبعة مصر 1928/1347 ص 69 .

11 22 32 5 23 18

25 16 7 30 13 20

27 6 35 36 4 3

10 31 1 2 33 34

14 19 8 29 26 15

24 17 28 9 12 21

جملة الأعداد :

$$(9) \quad \frac{37 \times 36}{2} = 36 + \dots + 2 + 1$$

$$37 \times 18 =$$

فينوب كل سطر وكل عمود وكل من القطرين :

$$37 \times 3 = \frac{37 \times 18}{6}$$

$$111 =$$

المربع السباعي :

— وهكذا التسعة والأربعون إذا كتبت في الشكل ذي التسعة والأربعين بيتا على هذه الصورة فإن من خاصيته إنه كيفما عدت كانت الجملة مائة وخمسة وسبعين (وفي طبعة مصر 1928 ص 70 كثير من الأخطاء نصلحها فيما يلي) :

جملة الأعداد :

$$(10) \quad \frac{50 \times 49}{2} = 49 + \dots + 2 + 1$$

$$25 + 43 =$$

وينوب كل سطر وكل عمود وكل من القطرين :

$$25 \times 7 = \frac{25 \times 49}{7}$$

$$175 =$$

(9) انظر التعليق 5 .

(10) انظر التعليق 5 .

47	11	8	9	6	45	49
4	37	20	17	16	35	46
2	18	26	21	28	32	48
43	19	27	25	23	31	7
38	36	22	29	24	14	12
40	15	30	33	34	13	10
1	39	42	41	44	5	3

والملاحظ أن المربع الأوسط :

26 21 28

27 25 23

22 29 24

هو أيضا وفق خاصيته أن الأعداد المرسومة فيه كيفما عدت كانت جملتها 75 ثلاثة أسباع الجملة الأولى 175 .

المربع الثماني :

وهكذا الأربعة والستون إذا كتبت في الشكل ذي الأربعة والستين بيتا فإن من خاصيتها أنها كيفما عدت كانت الجملة مائتين وستين .

أي :

$$(11) \quad \frac{65 \times 64}{2} = 64 + \dots + 2 + 1$$

$$65 \times 32 =$$

وينوب كلّ صفّ :

$$65 \times 4 = \frac{65 \times 32}{8}$$

$$260 =$$

وهذه صورته (بعد إصلاح عشرات الأخطاء الواردة في طبعة مصر

: 1928/1347 ص 70)

56	44	42	63	1	28	19	7	260
35	54	26	4	62	30	9	40	260
23	25	12	60	6	55	36	43	260
14	17	47	33	31	18	48	52	260
16	13	50	32	34	15	51	49	260
20	29	11	5	59	53	46	37	260
38	57	45	61	3	22	10	24	260
58	21	27	2	64	39	41	8	260
260	260	260	260	260	260	260	260	

المربع التساعي :

— وهكذا الواحد والثمانون إذا كتبت في الشكل ذي الأحد والثمانين

بيتا ، فإن من خاصيّتها أنّها كيفما عدّت كانت الجملة 369 .

أي :

$$\frac{82 \times 81}{2} = 81 + \dots + 2 + 1$$

$$41 \times 81 =$$

وينوب كلّ صفّ :

$$41 \times 9 = \frac{41 \times 81}{9}$$

$$359 =$$

وهذه صورته (بعد إصلاح الأخطاء الواردة في طبعة مصر 1347

ص 70) :

78	66	64	27	19	1	18	17	80	369
26	49	5	47	39	40	68	74	22	369
46	15	45	50	6	44	73	33	57	369
34	43	48	16	37	72	7	52	60	369
69	56	28	76	31	41	53	12	3	369
29	42	10	70	66	13	38	75	26	369
32	30	36	9	67	24	77	35	59	369
54	8	71	11	23	79	14	51	58	369
2	61	62	63	81	55	21	20	4	369
369	369	369	369	369	369	369	369	369	

من المؤلفات : في علم الأوفاق والحروف (انظر كشف الظنون ج 1) .

\* ناصر الدين محمد بن محمد بن قوقماز البكتمري القاهري الحنفي (توفي 882هـ) : فتح الخلاق في علم الحروف والأوفاق .

\* السيد كاكه أحمد البرزنجي

فتح الرؤوف في معاني الحروف

\* الشيخ شهاب الدين أحمد بن يوسف البوني

بحر الوقوف في علم الأوفاق والحروف

\* أبو الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمد الحراني (سكن حماة ومات بها سنة 538) .

— كتاب اللّمة

— كتاب شمس مطالع القلوب

\* أحمد بن علي البوني المتوفى سنة 622 (أخذ عن أبي الحسن الحراني السابق الذّكر) .

— كتاب شمس المعارف الكبرى ولطائف العوارف ، يقول فيه :

معانيها تحت الحروف كأنّها بدور بأنوار الحقائق تشرق

\* محيي الدّين بن العربي

— مفتاح الجفر الجامع .

\* أبو العباس أحمد البوني : الدرّ المنظوم في علم الاوفاق والنجوم ط. القاهرة د. ت.

محمد سويسى





## الفصاحة فصاحات أو الدعوة الى ضرورة مراجعة أصول الفصاحة

بقلم : محمد رشاد الحمزاوي

« قال الأصمعي : اختلف رجلان في الصقر . فقال أحدهما :  
بالصاد قال الآخر بالسين : فتراضيا بأول واراد عليهما ؛  
فحكيا له ماهما فيه ؛ فقال : لا أقول ما قلتما إنما هو الزقر »  
(المزهر ، للسيوطي ج 1/263)

تبدو الفصاحة لمن يدرسها أو يتتبع عناصرها مشكلا من أهم المشاكل اللغوية وكان من المفروض أن تكون وسيلة عوناً على حلها وتيسيرها . إننا نلاحظ أنها تتميز في هذا الصدد بما يلي :

1) الإستبداد بالتفكير اللغوي عند العرب قديما وحديثا كلما خاضوا في ضرورة تطور اللغة لمواكبة العصر والتعبير عن حاجياته ومتطلباته .

2) عرقلة جميع الجهود التي ترمي إلى تيسير اللغة وإحباط كل الحلول والإستنباطات التي تريد أن توفق بين ماضي اللغة وحاضرها

(3) إعتبار جميع التغيرات والتطورات التي تطرأ على الأصوات والأوزان والدلالات والتركييب والأساليب المنقولة والمعربة والعامية حدثا طارئا وهباء منثورا لا يستقر له قرار أمام سلطان الفصاحة مهما كان شيوع تلك التطورات واطرادها . فتظل واجمة تنتظر إذنا من الفصاحة عليها تلتحق بمقام العربية

(4) إختلاف المتعلقين بها وعدم قرارهم على معايير قارة خاصة بها مما يجعلها آفة تتصور ولا تدرك تكاد أن تصبح غاية في حد ذاتها لا سيما إن اعتبرنا أنها لم تحظ إلى يومنا هذا بدراسة تعالجها من زاويتين : الزاوية التاريخية والزاوية الوصفية التحليلية . فأما التاريخية فإنها تعنى بتطور معانيها نظريا وتطبيقيا إلى حدود القرن السابع عشر مروراً بثلاث فترات كبرى من تاريخ اللغة العربية وهي فترة الشعر الجاهلي وفترة القرآن ، وفترة النثر الفني أما الزاوية الثانية فإنها تعنى بالفصاحة في العصور الحديثة آخذة بالنظر لغة الصحافة وما كان لها من أثر عميق على تطور العربية . ولقد وافقت تلك الفترات مؤلفات كثيرة مرادها تهذيب لحن العامة وتصويب لحن الخاصة (1) وتشذيب لغة الجرائد (2) . وهي عندنا شاهد على التطور بما فيه من خطأ لو خصص له ما خصص للتخطئة من عناية وشغف بها لغنمت منه اللغة ولأفادت منه الفصاحة في عناصرها ومعاييرها وإثبات تطورها .

إن هذه الدراسة تعتبر من القضايا الملحة لأن العربية ، من اللغات القلائل التي مرت عليها قرون من دون أن توصف وأن تستقرأ بعد ما وصفها وقننها اللغويون القدامى وحفظها كتاب سيبويه . لأن كل ما وقع من دراسات بعد سيبويه لم يتجاوز وصف الجزئيات ولم يتعد محض الإجهاد في المذهب دون السعي إلى نظرة وصفية شاملة تتناول وجوه العربية ونصوصها في عهدها الطويل وفي تطوراتها المختلفة المحققة التي كثيرا ما نشعر بها دون أن يستوعبها كتاب

(1) رمضان عبد التواب : لحن العامة والتطور اللغوي - القاهرة 1967 .

(2) إبراهيم اليازجي : لغة الجرائد - القاهرة - (بدون تاريخ) .

جامع ويقرأها مثلما كان الشأن بالنسبة للفصاحة التي شملها كتاب سيويه .  
إن هذا التوقيف المنهجي يحمل على الدارسين وليس في الحقيقة على اللغة  
وفصاحتها بل قل فصاحتها التي تنتظر من يعبر عنها ويصنفها ويحتج لها .

### 1 - معنى الفصاحة عند القدماء :

وفي انتظار تلك الدراسات ، التي ستكون بدون شك طريفة وعسيرة ،  
فما عسى أن يكون مرادنا من هذا البحث ؟ إننا نرمي من وراءه إلى المساهمة  
بقسط متواضع في استجلاء بعض مشاكل الفصاحة وذلك بتعريفها تعريفا  
لغويا وجيزا ثم استقصاء معانيها بالإعتماد على نظرة القدماء إليها وعلى تصور  
المحدثين لها . ولقد استندنا في هذا الصدد إلى مزهر السيوطي بالنسبة للقدماء  
وإلى مؤلفات نقاد لغة الصحافة بالنسبة للمحدثين .

فالسويطي يصورها لنا وهي تمر بأزمة بعد عزلة ويدافع عليها من  
الإنقراض ويسعى إلى صوغها صوغا بيداغوجيا تعليميا له غاية ثقافية وحضارية  
لا تنكر . وذلك مراد نقاد لغة الجرائد والصحف . ولذلك تبين لنا أن الهدفين  
جديران بالإعتبار فحصرنا فيهما الموضوع أمنا للبس وتأيدا لصحة المنهج  
دون أن نهمل مواطن التطبيق الحديثة مثل المعجم الوسيط الذي سنستمد منه  
نصوصا لنفس الغرض .

فالفصاحة من « فصيح اللب فصحا وفصاحة : خلص مما يشويه فأخذت  
عنه رغوته وبقي خالصه - وفصح الرجل ، انطلق لسانه بكلام صحيح  
واضح - ويقال فصيح الأعجمي جادت لغته فلم يلحن . فهو فَصَحُ (3)  
أما الفصاحة فهي « البيان ، وسلامة الألفاظ من الإبهام وسوء التأليف (4) »  
إن هذا التعريف اللغوي العام الوارد في المعاجم لا يختلف عما أورده السيوطي

(3) المعجم الوسيط ج 2/697 .

(4) نفس المصدر .

في المزهري إذ يقول « قال فصيح اللبني وأفصح فهو فصيح ومفصح إذا تعرى من الرغبة . قال الشاعر : وتحت الرغبة اللبني الفصيح .

ومنه استعير فصيح الرجل : « جادت لغته وأفصح تكلم بالعربية وقيل العكس والأول أصح (5) » . ومن هذا التعريف تبرز معاني الفصاحة التالية : الخلو ، والصحة والوضوح ، والجودة ، وانعدام اللحن ، والبيان والسلامة من الإبهام وسوء التأليف . وهي أوصاف عامة في غالبها يمكن أن تطلق رغم غموض بعضها ، وترادف البعض الآخر على كل لغة أدبية كانت أو غير أدبية لأن المفهوم منها ليس القواعد المثالية المعينة بل المراد منها تحقيق التواصل الكلامي بين متكلم ومستمع ما دام يوجد بينهما إصطلاح مهما كان مستواه اللغوي لتأدية ما يقع بينهما من تخاطب . لأن اختيار معايير ما للغة ما مهما كانت درجتها المثالية وذلك لأسباب بيداعوجية أو سياسية أو حضارية لا ينفي الفصاحة عن غيرها من اللغات ما دامت تتحقق فيها جميع الأوصاف السابقة بحسب قوانينها الخاصة بها . إن المتكلم بالعربية الفصحى فصيح إن اعتمد تلك الأوصاف الخاصة بها وبقوانينها كذلك الشأن بالنسبة للمتكلم بالعربية العامية . فالفرق بين الفصاحتين ينحصر في كون العرب قد اختاروا من العربية ، العربية الفصحى وذلك لأسباب دينية وحضارية وبيداغوجية وفضلوها على فتراتها الأخرى من ذلك عربية المولدين والعربية العامية باعتبار أن بعضهم لا يقر حتى لغة المولدين الفصحاء (6) فضلا عن اللغة العامية .

وعلى هذا الأساس فما هي الفصاحة الفصحى حسب السيوطي ؟ إن الآراء في شأنها قد آتت في المزهري متضاربة لا تعتمد على تصنيف ولا على منهج واضح فلقد فصل الحديث عنها إلى فصلين : أولهما « معرفة

(5) السيوطي : المزهري (بدون تاريخ) ج 1/184 .

(6) رشاد الحمزاوي : مجمع القاهرة ص 283 .

الفصيح (7) « وثانيهما » معرفة الفصيح من العرب (8) « ولذلك اعتمدنا منهاجا معاكسا فأصبح الفصل الثاني الأول والأول الثاني لأن الحديث عن منبع الفصاحة وأصلها يستحق أن يسبق منطقاً ، يتلوه في ذلك آراء اللغويين فيها مع ذكر تقنينهم لها - ولقد سعينا في كل هذا إلى أن نستند إلى الترتيب الزمي وإلى محاور كبرى لنذكر تطور تصورها عند من اعتنى بشأنها .

إن منبع الفصاحة يبدو دينياً لأن القرآن يعتبر مصدرها الأول ولأنه « قد أجمع الناس جميعاً أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن (9) » إن نزول القرآن على الرسول جعل منه منبع الفصاحة الثاني . فلقد روي عن الرسول أنه قال « حَقَّ لي فإنما أنزل القرآن عَلَيَّ بلسان عربي مبين (10) » . ولذلك يعتبر الرسول أفصح العرب إذ قال « أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أي من قريش (11) » إن العامل الديني هو الذي بوأ قريشا أيضاً لتكون في درجة المنبع الثالث للفصاحة لأن « قريشا أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة وذلك أن الله تعالى اختارهم من جميع العرب واختار منهم محمداً صلى الله عليه وسلم (12) » .

ولا شك أن هذه الإعتبارات الدينية غنية عن التعليق اللغوي . إنها ليست من حجج اللغة ولعلها من العوامل التي ستعسر ولا تيسر كل تصور لتطور الفصاحة .

ولقد استدرك السيوطي على هذه التعليمات الدينية بتعليل لغوي بزر فيه منزلة قريش من الفصاحة وذلك بأن ذكر رأى اللغويين ، بما يلي :

(7) السيوطي : المزهج 1/184-208 .

(8) نفس المصدر ص 209-213 .

(9) نفس المصدر ص 213 .

(10) نفس المصدر ص 213 .

(11) نفس المصدر .

(12) نفس المصدر ص 210 .

«لأنك لا تجد في كلامهم (أي قريش) عننة تميم ، ولا عجرفية قيس ، ولا كشكشة أسد ، ولا كسكسة ربيعة ، ولا كسر أسد وقيس (13)» والملاحظ هنا أن هذه الأوصاف خصائص لغوية وليست ضرورة عيوباً .

والفصاحة تبدو بدوية وليست حضرية إذ لم تؤخذ عن حضري قط ولا عمن يسكن أطراف البلاد من الأمم المجاورة لهم (العرب) « فإنه لم يؤخذ لا من لخم ولا من جذّام لمجاورتهم أهل مصر والقبط ، ولا من قضاة ، وغسان لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرية (كذا!) ولا من تغلب واليمن فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس ، ولا من عبد القيس وأزد عمان لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس ، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة (14) » فالفصاحة على هذا الرأي قبلية رغم ما في هذا النص من تكرار ومن خطأ ومن غرابة .

لكن السيوطي يورد من النصوص ما يعدل كل ما سبق أو يخالفه جزئياً أو كلياً فنبدأ في استشفاف ضعف حجج ما رأينا . فلقد وردت رواية ثانية للحديث الشريف الثاني السابق ولفظها « أنا أفصح العرب بيد أني من قريش وإني نشأت في بني سعد بن بكر (15) » . إن الحديث إن لم يكن موضوعاً ، فهو تبرير لمنزلة سعد بن بكر وذلك لأسباب دينية مرة أخرى لأن الرسول قد مضى صباه بينهم . فلا تستأثر عندئذ قريش وحدها بالفصاحة لا سيما أن اعتبرنا من يقول بالفصاحة لهوازن وهي القبائل العربية الشمالية التي جارت قريشا في عكاظ ودخلت الإسلام بعد وقعة حنين سنة 630م . فلقد روي عن ابن عباس (688م) أنه قال في هذا الشأن « نزل القرآن على سبع لغات

(13) نفس المصدر .

(14) نفس المصدر ص 212 .

(15) نفس المصدر ص 210 .

منها خمس بلغة العَجَز من هوازن وهم الذين يقال لهم عليا هوازن وهم خمس قبائل أو<sup>1</sup> أربع (كذا!) منها سعد بن بكر ، وجشم بن بكر ونصر بن معاوية وثقيف (16) « ويؤكد هذا الرأي ما روى عن أبي عمرو بن العلاء (679-770م) أنه قال « أفصح العرب عليا هوازن وسلفي تميم (17) » وإن كان في رأيه ما يخالف ابن عباس ويزيد القضية لإضطرابا وغموضاً . وتزداد المنافسة شدة عندما يستحيل منبع الفصاحة إلى أصل سياسي يظهر في خلاف بين خليفتين من الخلفاء الراشدين . إذا أنه روى عن عمر أنه قال « لا يملين من مصاحفنا إلا غلمان قريش وثقيف (18) » بينما روى عن عثمان أنه قال « اجعلوا المُمْلِيَّ من هذيل والكاتب من ثقيف (19) » . أما أبو نصر الفراء فإنه وإن كان يعترف لقريش بفصاحتها ، فإنه يرى أن العربية لم تنقل عنها « والذين عنهم نقلت العربية وبهم أقتدي عنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم قيس وتميم وأسد (20) » .

إن الصفات اللغوية المحمودة التي فضلت بها قريش عن غيرها لا تظل ثابتة لها إذ أن من الروايات ما يقر لقريش عيبا مثل عيوب غيرها وذلك ما عبر عنه بالتضجع فضلا عن الإضطراب الذي يلحق نسبة تلك الصفات إلى القبائل . فلقد نسبت في هذه الرواية العجرفية لضبة ولا لقيس كما سبق والكشكشة لهوازن ولا لأسد . ولقد جاء في رواية عن ثعلب (815-904) أنه قال « ارتفعت قريش في الفصاحة عن عننة تميم وتلتله بهراء ، وكسكسة ربيعة ، وكشكشة هوازن ، وتضجع قريش ، وعجرفية ضبة (21) » . أما

(16) نفس المصدر .

(17) نفس المصدر ص 211 .

(18) نفس المصدر .

(19) نفس المصدر .

(20) نفس المصدر .

والتضجع في الحركات مال بها في نطقها كما تمال الألف إلى الياء (المعجم الوسيط ج 1/536) .

(21) السيوطي : المزهر ص 211 .

فيما يتعلق بلغات القبائل المتاخمة للحدود والتي لا تؤخذ عنها الفصاحة فهي لا محالة فصيحة لأن القرآن استعملها وأخذ منها « وقد جاءت لغات لأهل اليمن في القرآن معروفة (22) » مما أكدت عليه الرواية عن ابن عباس ونقلها السيوطي في الاتقان في علوم القرآن (23) - ولا يفوتنا في هذا النقد الداخلي لأصول الفصاحة أن نشير إلى بعض التناقضات والأخطاء التاريخية الواردة في النصوص والآراء السابقة التي تفيد أن النصارى كانوا يقرءون بالعبرية فلم تؤخذ العربية من العرب المجاورين لهم ولا شك أن في ذلك نظر لأنه يستبعد أن تكون العبرية لغة النصارى ويدخل في هذا الإلتباس التاريخي ما آدغاه بهاء الدين السبكي (1319-1362م) من أن الفصاحة نابعة من العرب العرباء أو العاربة (24) وهم تسع قبائل غابرة « عاد وثمود وأميم ، وعيل وطسم ، وجديس ، وعنمليق ، وجُرهم ، ووبار ، وفيهم تعلم لإسماعيل العربية (25) » .

فما نستنتج من هذا القسم الأول من بحثنا الخاص بأصل الفصاحة ومنبعها إن استثنينا القرآن ؟ إننا لا نستطيع أن نخرج بحجة ثابتة لصالح الفصاحة . فهي نابعة من أصل ديني وقبلي وبدوي بل ما قبل تاريخي . وفي ذلك اختلافات وروايات تعتبر كلها عناصر خارجية ليس للغة فيها نصيب فعمن أخذت الفصاحة في حقيقة الأمر ؟ ذلك ما يستوجب دراسة تنطلق من هذه التناقضات وتعنى بجميع عناصر الموضوع بحسب مناهج موضوعية وفي انتظار ما يخالف ذلك فإن الفصاحة لم تؤخذ من منبع واحد وعلى هذا الأساس يصح أن نقول إن الفصاحة فصاحات .

(22) نفس المصدر .

(23) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن - القاهرة .

(24) السيوطي : المزهج ج 1/ 187 .

(25) نفس المصدر ص 31 .



إن هذه القضايا لا تمنعنا من أن نتطرق إلى الجزء الثاني من موضوعنا وهو يهم مشاكل أخرى من الفصاحة من ذلك تصورها مطبقة على اللغة العربية باعتبار ما جاء من آراء الأقدمين الذين استند إليهم السيوطي في مزهره - إن المحور الأول الذي بنوا عليه الفصاحة هو كثرة الاستعمال وأول من قال به هو أبو عمرو بن العلاء عندما سئل إن كانت العربية هي كلام العرب كله : « فقلت كيف نصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة فقال أحمل على الأكثر واسمي ما خالفني لغات (26) » وذلك ما يؤيده ثعلب في فصيحه إذا يعتبر أن فصاحة الكلمة تكمن في كثرة استعمال العرب لها (27) إلا أن جلال الدين الخطيب القزويني (1261-1338م) في كتاب الايضاح في علوم البلاغة وأحمد بن حسن الجاربردى (ت 1345م) في شرح شافية ابن الحاجب يعتبران أن الكلمة الفصيحة ما يكون « استعمالها عند العرب الموثوق بعربيتهم لها أكثر (28) » أو ما يكون « على السنة الفصحاء الموثوق بعربيتهم أدور واستعمالهم لها أكثر (29) » وهؤلاء العرب هم عند بهاء الدين السبكي العرب العرباء الذين يستحيل إدراكهم والأخذ عنهم حتى في الحلم .

أما المحور الثاني الوارد في المزهر فهو يركز الفصاحة على تنافر الحروف وتقاربها ولقد كان للخليل بن أحمد (712-778م) السبق في ذكره في مقدمة كتاب العين - ولقد نقل آراءه هذه ابن دريد (837-933م) في الجوهرة التي اعتمدها السيوطي في مزهره (30) مضيفا إليها تفاصيل أخرى في نفس الموضوع منقولة عن سر صناعة الإعراب لابن جني (ت 1002م) وعروس الأفراح

(26) نفس المصدر ص 185 .

(27) نفس المصدر .

(28) نفس المصدر ص 187 .

(29) نفس المصدر .

(30) نفس المصدر ص 192-197 .

للسبكي ، وسر الفصاحة للخفاجي (ولد 1571م) وكلها تقر أن « التنافر منه ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثقل على اللسان وعسر النطق بها (31) » .

إن المحور الثالث قد شمل الغرابة والإبتذال التي تكلم فيهما حازم القرطاجني (ت 1285م) في منهاج البلغاء ، وجلال الدين القزويني وبهاء الدين السبكي في كتابيهما السابقين . ويستفاد من هذا أن « الغرابة أن تكون الكلمة وحشية لا يظهر معناها ، فتحتاج في معرفتها إلى أن ينقّر عنها في كتب اللغة المبسوطة (32) » . أما الكلمة فتكون مبتذلة « أما لتغيير العامة لها إلى غير أصل الوضع كالصّرم للقطع جعلته للمحل المخصوص وأما لسخافتها في أصل الوضع كاللقالق . ولهذا عدل في التنزيل إلى قوله « فأوقد لي يا هامانُ على الطين » لسخافة لفظ الطوب (33) » .

أما المحور الرابع والأخير الذي بنيت عليه معايير الفصاحة حسب السيوطي ومن اعتمد عليهم فهو يكمن في مخالفة القياس والوقوع في الضرائر فمخالفة القياس كما في قول الشاعر « الحمد لله العلي الأجلل » والقياس الأجل بالادغام (34) . أما الضرائر فمنها « الزيادة المؤدية لما ليس أصلا في كلامهم كقولهم أدنو فانظور أي أنظر ؟ (35) » ولقد أهتم بهاتين القضيتين حازم القرطاجني والسبكي دون غيرهما . والملاحظ في كل هذه المحاور أن السيوطي لم يشر ولو إشارة بسيطة إلى كتاب سيبويه باعتباره أهم مرجع من مراجع الفصاحة المقتنة والمقعدة بحسب ما استند إليه من كلام العرب . إن الأمثلة السابقة تشهد بأن معنى الفصاحة قد انحصر في الألفاظ صوتا وأوزانا ودلالات ولم يشمل من قرب أو من بعد الفصاحة من حيث النحو والبلاغة أو الأسلوب

(31) نفس المصدر ص 185 .

(32) نفس المصدر ص 186 .

(33) نفس المصدر ص 190 .

(34) نفس المصدر ص 186 .

(35) نفس المصدر ص 189 .

فلم يستثن من هذه المعايير إلا القرآن الذي يعتبر مهما كانت ألفاظه ونراكيبه الفصاحة الكبرى .

إن النقد الداخلي في هذا الجزء الثاني من البحث يدعونا أيضا إلى إعتبار المحاور السابقة الواحد بعد الآخر كما فعلنا في الجزء الأول لنذكر أهميتها في وضع أسس الفصاحة. فإن كان أبو عمرو بن العلاء وثعلب قد أقرأ مبدأ لغويا هاما وهو إعتداد الإستعمال الشائع المطرد ولعلمهما يعينان به الإستعمال المقول والمكتوب معا فإن المتأخرين ربما أرادوا الإستعمالين لكنهم قيدوهما وذلك شأن السبكي بإستعمال العرب الموثوق بفصاحتهم وهم العرب العرباء . إن هذه الفصاحة التي تستمد أصولها من سلفية لغوية متطرفة وخيالية مستحيلة لأن تصورهما مستحيل ولأنها تتجاوز القرآن نفسه ولا تجد من يؤيدها من المتأخرين المتفصحين لإستحالة ذلك « ورأى المتأخرون من أرباب علوم البلاغة أن كل أحد لا يمكنه الإطلاع على ذلك لتقدم العهد بزمان العرب . فحرروا لذلك ضابطا يعرف بما أكثرت العرب من استعماله من غيره فقالوا الفصاحة في المفرد خلوصه من تنافر الحروف ومن الغرابة ومن مخالفة القياس اللغوي (36) » وهذه حجة تيسر علينا التخلص من استعمال العرب الموثوق بفصاحتهم .

والآن يصح لنا أن ننظر في المحور الثاني الذي يبدو من أقوم المعايير إلا أن ما اعتمده من قواعد لا يخلو من أخطاء في التطبيق . إن الخليل يميز الفصيح من الأعجمي بوجود حروف الذلاقة وانعدامها . وبهذا الإعتبار فإن الكلمات الرباعية التي ليست فيها حروف ذلاقة ليست عربية وهي بالتالي غير فصيحة . إلا أننا نجد من الكلمات الرباعية غير العربية المذكورة في القرآن ما يشمل حروف الذلاقة مثل قرآن . سورة ، فردوس ، جهنم ، أساطير الخ .

إن المخور الثالث لا يخلو من اضطراب داخلي . فالإبتدال يبدو شيئا نسيا وذوقيا إذ أن حازم القرطاجني يرى « أن الإبتدال في الألفاظ وما تدل عليه ليس وصفا ذاتيا ولا عرضا لازما بل لاحقا من اللواحق المتعلقة بالإستعمال في زمان دون زمان وصنقع دون صنقع (37) » كذلك الشأن بالنسبة لمخالفة القياس إذ أن بعضهم يرى على حق أنه « لا نُسلّم أن مخالفة القياس تخل بالفصاحة ، ويستند هذا المنع بكثرة ما ورد منه في القرآن ، بل مخالفة القياس مع قلة الإستعمال مجموعها هو المخل (38) » .

إن نقدنا لأصول الفصاحة يزاد تدعيما بما نلاحظه من ضعف في نصوص تدعو إلى الفصاحة وإلى تركيزها من ذلك أن الفصيح ثعلب (39) الذي وضع للإحتجاج للفصاحة وتدعيمها قد كان موضوع نقد وتجريح مما يظهر في نقد إبراهيم بن السريّ السراج عندما قال لثعلب « هذا أنت عملت كتاب الفصيح للمتعلّم المبتدئ وهو عشرون ورقة ، أخطأت في عشرة مواضع منه فقال لي أذكرها قلت له نعم (40) » من ذلك « وقلت رجل عزب وامرأة عزبة ، وهذا خطأ ، إنما يقال رجل عزب وامرأة عزب لأنه مصدر وصف به ولا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث (41) » والأمثلة من هذا كثيرة مما دعا بعضهم إلى ذكر أن ثعلبا أنكر كتابه الفصيح « وذكر طائفة أن الفصيح ليس تأليف ثعلب ، وإنما هو تأليف الحسن بن داود الرقي ، وقيل تأليف يعقوب بن السكيت (×) . ولقد نسبوا كتاب العين لغير الخليل . والحجة كما يبدو غير مقنعة . فإن كان أهل الفصاحة يخطئون في تحديدها فما عسى

(37) نفس المصدر ص 191 .

(38) نفس المصدر ص 188 .

(39) نفس المصدر ص 201-207 .

(40) نفس المصدر ص 204 .

(41) نفس المصدر .

(×) انظر المزهر 1/270 .

أن تكون الفصاحة إن كان أمرها غريب حتى عند من تأهبوا لتركيزها وتدعيمها ؟ والخلاصة إن هذا النقد الداخلي لأصول الفصاحة لا يعنى أننا لا نقر للفصاحة منابع وقواعد بل إننا نروم إلى تخليصها مما يحيط بها من الخرافات الغامضة والمتناقضات المجحفة حتى نعود إلى بنائها على أسس تعتمد الوصف والإستقراء والإستعمال والتأويل اللغوي الذي يركن إلى الحجة اللغوية قبل سواها والتي سنسعى إلى استقصاء مترلتها في تصور الفصاحة عند المحدثين .

## 2 - معنى الفصاحة في العصر الحديث :

إننا نستطيع أن نستشف قضاياها من لغة الصحافة وفي المعاجم العربية الحديثة دون أن نخوض في تفاصيلها التي تحتاج إلى دراسة أخرى تتناولها بالخصوص . لقد كان للغة الصحافة أثر كبير على وضع قضية الفصاحة بصفة حادة . فلقد كان اليازجي أول من تنبه إلى نشأة فصاحة جديدة تعتمد من القواعد والمعايير والتراكيب ما يختلف عن منقول اللغة وفصاحتها . فهو يقول في « لغة الجرائد » التي خصصت لنقد لغة هذه الفصاحة الجديدة « لا نزال نرى في بعض جرائدنا ألفاظا قد شذت عن منقول اللغة فأنزلت في غير منازلها أو استعملت في غير معناها ، فجاءت العبارة بها مشوهة وذهبت بما فيها من الرونق وجودة السبك فضلا عما يترتب على مثل ذلك من انتشار الوهم والخطأ (42) » - ولقد اعتمد طريقة « لا تقل بل قل » المعهودة لتصويب أخطاء الفصاحة . فتناول مستويات عدة فيها الدلالية والصرفية والنحوية والبلاغية . ولقد شاعت هذه الطريقة وتعدد المؤلفون فيها مما يدل على إهتمامهم بهذه الظاهرة اللغوية الجديدة التي تتمثل في لغة الصحافة وما لها من خصائص جديدة تعتبر صوابا عند البعض وخطأ عنه البعض الآخر . وكان

(42) اليازجي : لغة الجرائد - ص 3 .

أسعد خليل داغر في « تذكرة الكاتب » من الذين لاحظوا ما للغة الصحافة من أثر على اللغة داعيا إلى « أن يظل كل ما يكتب فيها مستكملا شروط الفصاحة والبلاغة وخاليا من اثار السخف والضعف (43) » — أما صلاح الدين سعدى الزعبلأوي (44) ، فإنه يلاحظ تقريبا نفس المشاكل إذ يقول « والذي عرضنا له في البابين جميعا أو هام لغوية شاعت في الدواوين والصحف حتى كادت بانقيادها للكتاب وعلوقها بنفوسهم ، على حال استنكروا به لالفتها كل وجه ، وعافوا به لإيناسها كل صواب (45) » .

إن هذه اللغة المتقدمة تتسم بسمية ثانية هي الشيوع والإطراد عند كبار الكتاب . فالأخطاء التي ينتقدها هؤلاء النقاد هي استعمالات شائعة ومطرودة عند « متقدمي الكتاب وذوى القدم الراسخة في اللغة ، والإنشاء »

مما يؤكد عليه أيضا أسعد خليل داغر : « إن هذه الألفاظ والتراكيب التي أنتقدها مأخوذة كلها تقريبا من أقوال الكتاب والشعراء الذين يشار إليهم بالبنان ولكنني اجتنبت ذكر أسمائهم مخافة الإتهام بالحط منهم (46) » . فكأن الفصاحة استحال على جميع الناس حتى على كبار الكتاب ولم تبق إلا من خصال قلة قليلة من أمثال نقادنا .

ولقد تميزت هذه القضية بعنصر ثالث وهو أنها تكون معجما خاصا جديدا لا صلة له بالمعجم القديم والفاظه « وأصبح كثير من ألفاظ الجرائد لغة خاصة بها (47) » . إن هذه الألفاظ المعجمية التي تعتبر خارجة عن أصول

(43) أسعد خليل داغر : تذكرة الكاتب — القاهرة 1933 ص 7 .

(44) صلاح الدين سعدى الزعبلأوي : أخطاؤنا في الصحف والدواوين — دمشق 1939 .

(45) نفس المصدر ص 5 .

(46) مكرر اليازجي : لغة الجرائد ص 3 .

(47) أسعد خليل داغر : تذكرة الكاتب ص 8 .

(47) اليازجي : لغة الجرائد ص 3 .

اللغة قد استبدت باللغة وأصبح من المستحيل إستبدال هذه « الكلمات الكثيرة المستعملة الآن في غير ما وضعت له وليس في كتب اللغة ما يجوز آستعمالها هذا إلا على ضعف وتكلف . ولكنها شاعت وذاعت حتى بين بلغاء الكتاب وليس من السهل أن يستبدل لها كلمات أخرى فمئنا هذه الأسماء « صادرات وواردات » و« تهوية » البيوت وما فيها من الأثاث و« تحليل » بمعناه العلمي والطبي و« تشريح » بمعناه الطبي و« تشريع » و« تقنين » و« مشروع » و« اعدام » و« محطة » و« تقرير » و« عمود » (48) فضلا عن التراكيب والأساليب التي أشار إليها الشيخ عبد القادر المغربي في كتابه الإشتقاق والتعريب .

فما كان رأي هؤلاء النقاد في لغة الجرائد ؟ يمكن أن ننظر إليها من ناحيتين: المواقف المبدئية ، والتصويبات العملية . — إن النقاد المذكورين الثلاثة ينطلقون للحكم على لغة الصحافة من خلال فصاحة ضمنية تعتمد « منقول اللغة » وتنكر « الكلمات الكثيرة المستعملة الآن في غير ما وضعت له » — إلا أن اثنين منهما وهما اليازجي وداغر لا يذكرا صراحة في مقدمتيهما ما هي مراجع اللغة المنقولة الفصيحة التي سيحكم بها على لغة الصحافة — ولا يمكن لنا أن نستشف ذلك إلا من خلال ما يحتجون به من نصوص لتصويب ما يعتبرونه خطأ . والملاحظ في هذا الشأن أن مراجعتهما لا تعتمد دائما على حجج لغوية (49) أما الزعبلوي فهو يركز معايير الفصاحة على المصادر القديمة تاركا المصادر الحديثة .

فيقول « فالذي اعتمدنا نصوصه من معاجم اللغة وأسفارها ما قدم عهده منها كالصاحح والقاموس والأساس ، ومقدمة الأدب ، واللسان والتاج ومفردات الراغب ، والنهاية والمزهر ، والكشاف وأشباها ... ولم نحفل

(48) أسعد خليل داغر : تذكرة الكاتب ص 26 .

(49) نفس المصدر ص 17 .

بما صنفه المتأخرون كمحيط المحيط وأقرب الموارد والبستان والمنجد والمعتمد وأضرابها (50) .

ولا شك أن هذا يستدعي بعض التعليقات :

- الفصاحة سلفية إذ أنها لا تعتمد إلا على المصادر القديمة
  - الفصاحة توقيفية لأنها مركزة على مصادر قديمة معينة دون غيرها رغم ما في تلك المصادر من هانات مثل ما في القاموس الذي جرحه فارس الشدياق في « الجاسوس على القاموس »
  - الفصاحة إسلامية لأن كل المعاجم الحديثة التي رفضها الزعبلاني هي من وضع عرب مسيحيين اعتمدوا أمهات الكتب عند وضعها .
- وتزداد القضية حدة عندما نلاحظ أن دعاة الفصاحة لا يقرون لبعضهم بعضاً بالفصاحة باسم الفصاحة التي يتصورها كل واحد بحسب رأيه فيها مما يجعلنا نشك في قيمة تصويباتهم . إن أسعد خليل داغر لا يقر آراء سابقيه في تقويم لغة الصحافة باسم الفصاحة فيقول « ورأيت فريقاً منهم يركبون أحياناً متن الغلو في التلحين والتغليط فيجاوزون حد التنبيه على الخطأ إلى تخطئة الصحيح وتقنيد الصواب (51) » . أما الزعبلاني فلقد أنكر على جميع سابقيه (52) كل حق في التصويب إلا لنفسه . فهو يقول فيهم : « أما نهجهم في الحكم بالصحة والفساد فلا تكاد تقطع فيه بيقين أو ظنّ يميل إلى يقين — فالقوم لم يحفلوا به ولم يعتنوا بالكشف عنه (53) » . مما يؤول بالفصاحة إلى مبدئ سفسطائي يقر أن ما تقيمه الحجة تفنده الحجة . فيبدو لنا صوابها على قدر براعة المتكلمين فيها لا على قدر حججهم اللغوية .

(50) الزعبلاني : أخطأونا في الصحافة ... ص 11 .

(51) أسعد خليل داغر : تذكرة الكاتب ص 9 .

(52) الزعبلاني : أخطأونا ... ص 5-9 .

(53) نفس المصدر ص 5 .



إننا نستنتج من كل هذه أن نكران فصاحة لغة الصحافة يعتمد على مصادر غير مفيدة لأنها وسائل نقد قديمة يُقر أصحابها أنها لا تشتمل على الإستعمالات الحديثة فلا يمكن أن تعتمد للنظر فيما لا صلة لها به لا سيما وأنه حدث في ظروف تختلف عن ظروفها وعن مؤثرات لم تخضع لها لغة المصادر .

ويبقى المشكل معلقاً إن اعتبرنا تهاون الناقدين بما تميزت به الألفاظ والتراكيب الجديدة من أطراد وشيوع يقر بعضهم أنه يستحيل استبدالها . ولا شك أن الإطراد والشيوع محكمان لأنهما ركيزتان من ركائز الأكثر الذي كان يقيس عليه أبو عمر وبن العلاء . إن التعصب للفصاحة القديمة شكلاً يفسد عليها أحيانا ذات حججها ويجعلها عرضة للظن لا سيما إذا جرح الفصحاء في فصاحتهم مما يجعلنا نشك في تصويبهم الذي فرط علينا الوقوف على ما في لغة الصحافة من مصيب جديد ومن محدث خاطيء . فتصبح الفصاحة ضرباً من التفنن الذي لا صلة لها بالواقع اللغوي وتطوره . ويظهر لنا ذلك من مثال تطبيقي نأخذه من اليازجي الذي يمنع استعمال « كلمة التحوير » بمعنى التنقيح والتعديل والتهذيب (54) لأن المعاجم لا تقر إلا بمعنى التبييض وتجويد الدقيق — لكن لسان العرب يقر (55) معاني كثيرة منها معنى التحوير كذلك المعجم الوسيط خلافاً للمنجد الذي لا يقر الكلمة اقتداءً باليازجي وإن كان يذكرها في مقدمته إذ يقول و« نبذل الجهد في تحقيق المعاني وتحوير المباني (56) » . إننا نشعر وكأن الفصاحة في دوامة من أهلها ومن مناهجهم . إن لغة الصحافة تمثل تغيراً بالنسبة للفصحى الكلاسيكية ولقد سبق أن غير القرآن لغة الشعر ووجد مخرجاً في التضمنين لتبرير استعمالاته ، إلا أن اللغويين

(54) اليازجي : لغة الجرائد ص 3 .

(55) ابن منظور : لسان العرب المحيط مادة حور .

(56) المنجد : الطبعة الخامسة (مقدمة) .

المحدثين لم يجدوا إلى الآن حلاً مخرجاً للغة الصحافة ولكل ما طرأ عليها مثل اللغة العامية . إن المعجم الوسيط يفترض أن الفصاحة تقاس بما يطلبه قارئه أو مستهلكه من معلومات . فهو يتصوره أدبياً مثقفاً يتجنب الكلمات الجنسية البذيئة ، والملاحظات والعامية أي كل المستويات اللغوية التي تكون دون مستوى ذاك المثقف المثالي . وهذا التصور لا يختلف عن تصور الفصاحة القديمة التي تنكر العامي والمبتذل بمعنى البذاءة ، كما رأينا ذلك عند السبكي (56) . إلا أن المعجم الوسيط لا يستقر في التطبيق على تلك الفصاحة ويتجاوزها مناقضاً مواقفه المبدئية في مقدمته . فلقد أثبت المعجم الوسيط الكلمات العامية بعد الكلمات الفصيحة أو بمفردها من ذلك النعنع ، والنفاف ، والنافوخ ، والذم والمالح (للألح) والمرير (للمرار) والنصاب الخ وكلها من العامية المصرية . أما الكلمات البذيئة أو المبتذلة فلقد أتى منها كثير في المعجم الوسيط مثل الماخور والمنتن والمشاص والمنطيق ، والفرج ، والفيشلة والقهلبس الخ .

فكأننا بالمعجم الوسيط يقر فصاحة في مثته ولا يقرها في مقدمته — وهو بهذه الطريقة يقر أيضاً وجود عدالة لغوية نسبية جداً تؤيد مستويات لغوية مختلفة لا سيما ما ذاع منها واطرد . إنه يفتح باحتشام باباً جديداً لفصاحات طبقات إجتماعية جديدة — ولعل كل هذا ما يجعلنا نعتقد أن قضية الفصاحة فتنة وليست رحمة للغة لما اكتنفها إلى الآن من اضطراب وتناقض ورثائهما عن القديم . فهي تحتاج ضرورة إلى وصف جديد علمي ييسر مصادرها ومعاييرها وما لحقها من تطور ويخلصها من مفاهيمها القديمة التي تربطها باللغة أكثر مما تربطها بالكلام لأن اللغة في المصطلح الحديث هي الرصيد المكون في الأذهان والمعاجم والمكون من كلمات واستعمالات مجمدة يستمد منها الكلام مادته لا سيما الحية منها . يخضعها للتأليفات اللفظية والسياقات النظامية الشخصية التي تكون محرك التعبير والتغيير والتطوير . فلو ربطت

الفصاحة بالكلام المعاصر لها لا تضحى قضية الإستعمالات الحديثة وتبلورت منزلة العامية من الفصحى ولتمكّنا من أن نضع لكل كلام فصاحته الخاصة ولا صبحت الفصاحة فصاحات تمثل حلّقا من سلسلة فصاحات العربية . فندرك الفصاحة في منزلتها التاريخية الثرية وفي استعمالاتها الحية المتجددة من عصر إلى آخر . فتظهر لنا العربية الفصحى مرحلة من مراحل العربية وليست العربية كلها في كل زمان وفي كل مكان مما سيجنبنا كل المتناقضات السابقة وسيوفر لنا وضع معجم تاريخي يؤرخ للغة في جميع أطوارها ويجسم خلافاً المتفصّحين - فتصبح الفصاحة أداة من أدوات تطوير اللغة وشاهدا موضوعيا يعينها على إدراك تطورها الذاتي من مرحلة إلى أخرى .

رشاد الحمزاوي



## كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية : \*

### - مثال نوازل البرزلي -

بقلم : سعد غراب

## I - ملاحظات تمهيدية :

### (1) تضارب الآراء حول أهمية الكتب الدينية في دراسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية :

منذ سنوات عديدة عندما بدأت الدراسات التاريخية العلمية المهمة بالبلاد العربية الإسلامية في الظهور رأينا بعض الأصوات وبعض الكتابات تؤكد على وجوب إعطاء الجوانب الاجتماعية والاقتصادية نصيبها في الدراسات التاريخية ..

فهذا مثلاً الأستاذ كلود كاهان (Claude Cahen) وهو من أبرز المختصين الفرنسيين المعاصرين في التاريخ الإسلامي ينادي بذلك في محاضرة

---

(\*) أعد هذا البحث بإعانة مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية في نطاق برامج عمل سنة 1975 .

أُلقيت سنة 1954 ونشرت سنة 1955 بعنوان : التاريخ الإقتصادي والإجتماعي للمشرق الإسلامي في القرون الوسطى (L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval) (1) ويبين خاصة الهوية الموجودة بين الدراسات المتعلقة بالعالم الغربي والدراسات المتعلقة بالإسلام والعالم الشرقي (2) .

ولئن كان الإتفاق على المبادئ أمرا ميسورا فإن التطبيق هو الأعسر . وأول مراحل التطبيق فيما يتعلق بهذه المسألة هو التساؤل عن المصادر التي يمكن أن تعين الباحث في ذلك ، وهنا اختلفت النظريات وطال الجدل شيئا ما خاصة حول قيمة الإعانة التي يمكن أن تقدمها الكتب الفقهية والدينية بصفة عامة للدراسات الإجتماعية والإقتصادية التي لها صلة بالتاريخ الإسلامي . فلتن أشار سوفاجي Sauvaget مثلا إلى هذه التأليف في كتيبه المنهجي : « مدخل لتاريخ المشرق الإسلامي » (Introduction à l'histoire de l'Orient musulman) واعتبرها من مصادر التاريخ الإسلامي (3) فإنه تحسر على ندرة وثائق الأرشيف في البلاد الإسلامية وتساءل عن أسباب ذلك رغم أن الحضارة العربية الإسلامية كانت أكثر ازدهارا من الحضارة الغربية ولا تقل إعتناء بالوثائق منها (4) ولاحظ فيها يتعلق بالمصادر الفقهية أنها « أبعد المصادر على أن ترتجي منها فائدة (5) » وحذر كل التحذير من استعمالها من قبل المؤرخ

(1) انظر مجلة ستوديا اسلاميكا (Studia Islamica) رقم 3 ، سنة 1955 ص ص 93-116 .

(2) انظر خاصة المقال المذكور ص 94 .

(3) مقدمة الكتاب مؤرخة بسنة 1942 . انظر خاصة حصل « Les sources juridiques » ص ص 45-47 .

(4) نفس المصدر ، فصل : (Les documents d'archives) ص ص 19-23 . يرجع اندثار هذه الوثائق في الحضارة العربية الإسلامية خاصة إلى أسباب سياسية ودينية ص ص 20-21 .

(5) نفس المصدر ص 45 :

« Les sources juridiques ici, sont celles dont l'historien a le moins à espérer »

في دراسته للحياة الاجتماعية (6) . وإن اعترف ببعض الفائدة لكتب الاختلاف وكتب الفتوى والبدع (7) .

ولقد وقع تعديل هذا الرأي الموغل في الإحتراز شيئاً فشيئاً بمقدار التعرف الحقيقي على هذه الكتب بمختلف أنواعها وعدل الأستاذ كاهان (Cahen) من آراء سوفاجي (Sauvaget) نفسه في تنقيحه لكتابه (8) وفي بعض أبحاثه الأخرى (9) .

واستغل الأستاذ الطالبي في مقال قصير نشر سنة 1956 بعض الفوائد العسكرية من فصل الجهاد من كتاب النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني (10) وتوصل فيما يتعلق بقيمة الكتاب بالنسبة للمؤرخ إلى رأي وسط ، ليس فيه تحمس لابرار الفوائد ولا تحقير مفرط لشأنها ، وإن كان في رأيه أميل شيئاً ما إلى الزهد فيها لولا ندرة المعلومات في المصادر الأخرى (11) .

والحقيقة أن أحكامنا تبقى عامة جداً وربما لا تخلو من الخطأ إذا لم تشفع بتحليل شامل لبعض هذه الكتب والغوص فيها بحثاً عما نريد إذ كثيراً ما لا نجد الشيء عندما نريده ونحرص في البحث عنه وربما نجده في المواضع

(6) نفس المصدر ص 46 :

« Ces ouvrages, on ne saurait trop insister là-dessus, méritent la plus grande méfiance de la part de l'historien ».

(7) نفس المصدر ص 46-47 .

(8) طبعة سنة 1961 من نفس الكتاب . انظر المقدمة والفصول التي لمحتنا إليها من طبعة سوفاجي وما يقابلها في طبعة كاهان .

(9) انظر مثلاً مقال

« Considérations sur l'utilisation du droit musulman par l'historien 3e congrès des études arabes, Naples 1967, pp. 239-247.

(10) TALBI : « Intérêt des oeuvres juridiques traitant de la guerre pour l'historien des armées médiévales ifrquiennes, cahiers de Tunisie n° 15, 3e trim. 1956, pp. 159-163.

(11) نفس المقال ص 163 .

التي لم نتوقع أن نجده فيها وفي بعض الأحيان بمحض الصدفة ، ولا لزوم بطبيعة الحال للتكلف وتقويل النصوص ما لم تقله .

ويبدو لأول وهلة أنه يمكن أن نجد في الكتب الدينية بعض هذه المسائل لأن الدين الإسلامي يعتبر عادة دينا ودنيا ، عقيدة وشريعة ... والكتب الفقهية تهتم بالعبادات والمعاملات في نفس الوقت ... ونجد في الفقه الإسلامي ما يمت بصلة إلى ما يسمى الآن قانون الأحوال الشخصية والقانون التجاري والقانون الجزائي والقانون الجنائي والقانون الدولي ...

ولعله يستحسن أيضا أن نشير إلى أن المذاهب الإسلامية تتفق في المبادئ الكبرى ولكنها قد تختلف في بعض الجزئيات ، وقد لا تكون هذه الاختلافات عديمة الصلة بواقع الحياة ومؤثراتها المختلفة وربما تكون دراسة العلم الإسلامي الذي يسمى بالخلافات (12) مفيدا في هذا الصدد . وقد أشار الأستاذ برانشفيك (Brunschvig) إلى شيء من هذا — في مقال له بعنوان : « إعتبارات إجتماعية في الفقه الإسلامي القديم » (13) . وحاول تتبع الواقع الإجتماعي الذي قد يكون وراء بعض الاختلافات الفقهية — وخاصة بين المذهب المالكي الحجازي والمذهب الحنفي العراقي — المتعلقة خاصة ببعض المسائل مثل : سن البلوغ والحضانة وتحديد مقدار الصداق ومنزلة المرأة ومنزلة العبد والعاقلة (14) والقسامة (15) والشفعة (16) وشرط الكفاءة أو التكافؤ بين الزوجين ...

(12) انظر في التعريف بهذا العلم مقدمة ابن خلدون (ط بيروت 1961) ص 818-820 .

(13) مجلة ستوديا اسلاميكا رقم 3 سنة 1955 ص ص 61-73 :  
« Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien » .

(14) هي قرابة الإنسان من قبل الأب ويشتركون في الدية على القاتل .

(15) يعرفها ابن عرفة في حدوده (ط. تونس 1350) بأنها « حلف خمسين يمينا أو جزءها على إثبات الدم » ص 484 .

(16) يحددها ابن عرفة في الحدود بأنها « استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بشئنه (ص 356) .



وبصفة عامة يمكن أن نقول إن مختلف الدراسات التاريخية الجادة الذي ظهرت في السنوات الأخيرة قد أبرزت أهمية الاعتماد على مثل هذه المصنفات (17) .

## (2) المذهب المالكي والواقعية :

بالإضافة إلى الخلافات المتعلقة ببعض الفروع الفقهية يسكن أيضا أن نشير إلى بعض الاختلافات في الأصول بين بعض المذاهب الفقهية وإلى ما يمكن أن يكون وراءها من نتائج تهم موضوعنا .

وأريد أن أشير بصفة خاصة إلى ما يوجد في المذهب المالكي من عناصر أصولية تربطه بالواقع فمن المعروف عن مالك مثلاً أنه كان لا يريد الإيغال في الافتراضات النظرية الصرفة ويحرص كل الحرص على التثبت بما يقع فحسب والبحث في حلول له : « سأل رجل عراقي عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفتست البيضة عنده عن فرخ أياكله ؟ فقال له مالك : سل عما يكون ودع ما لا يكون ! » . وسأله آخر عن نحوه هذا فلم يجبه . فقال له : « لم لا تجيبني ؟ » . فقال : لو سألت عما تفتنع به أجبتك (18) .

ويروى عن تلميذه ابن القاسم قوله : « كان مالك لا يكاد يجيب وكان أصحابه يحتالون أن يجيء الرجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كما أنها مسألة بلوى (أي ابتلي بها في الحياة ووقعت حقا) فيجيب فيها (19) .

وقد اشتهر تلميذه الإفريقي أسد بن الفرات - ذو الميول الحنفية - بذلك . روي عنه قوله : « كان ابن القاسم وغيره يجعلوني أسأل مالكا فإذا أجابني

(17) انظر بصفة عامة الدراسات المتعلقة بالمغرب الاسلامي والتي قام بها الأساتذة : برانشفيق . محمد الطالبي - روجي هادي إدريس - هشام جعيط - فرحات الدشراوي ....

(18) المدارك 1 : 150-151 (ط. باكير) .

(19) نفس المرجع ص 151 . وانظر بصفة عامة في هذه المعاني باب المدارك : « تحريره في العلم والفتايا والحديث وورعه فيه وإنصافه » (1 : 144-152) .

قالوا لي : قل له : فإن كان كذا وكذا .. ! فضايق علي يوما وقال : هذه سلسلة  
إبنة سلسلة : إن كان كذا ، كان كذا .. « إن أردت هذا فعليك  
بالعراق (20) » .

ولا شك أن هذه المبادئ قد استقرت عند فقهاء المالكية من بعد وسترسخ  
هذه المبادئ في رأيي بعض الأصول الأخرى التي آشتهر بها المذهب المالكي  
مثل « عمل أهل المدينة (21) » الذي يقول به مالك . ولئن كان هذا المبدأ  
خاصا بالمدينة فإنه سيهيئ العقول لنوع من المراعاة للظروف الخاصة بكل  
اقليم فاشتهرت في المذهب المالكي بعض الأصول الفرعية مثل : العرف -  
العمل - العادة ... (22) .

ولعل ظاهرة أخرى تدل على هذا التثبيت بالواقع هو عدم ازدهار  
التأليف في كتب الحيل في الفقه المالكي ، وقد رأى شاخت (Schach) في  
كتب الحيل أبرز ظاهرة لهذا الإنفصام بين النظريات والواقع (23) إذ الركون  
إلى الحيل الشرعية هو نوع من التفصي من القوانين باستعمال بعض التخريجات  
وبعض التخييلات البارعة ولكن « الحيل » قد تدل أيضا في بعض الأحيان  
على هذا الواقع المتشعب الذي فاض على القوانين المتجمدة ولقد صدق سوفاجي  
(Sauvaget) عندما قال : « إن أبعد التحليلات عن الواقعية لا يمكن إهمالها

(20) تراجع أغلبية (ط الطالبلي) ص 53-54 ومدارك القاضي عياض (ط. بكير) 2 : 466 .

(21) انظر في الدفاع عن ذلك مقدمة مدارك القاضي عياض ومقال برانشفيق :  
« Polémiques autour du rite de Malik » Andalus 1950, fas. 2,  
pp. 377-435.

(22) أنظر في ذلك خاصة جاك بارك

(J. BERQUE) : Essai sur la méthode juridique maghrébine  
Préface du Recueil : (Millot) de Jurisprudence Chérifiennة ومييو

(23) انظر مقال حيل في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية ج III خاصة ص 529 .  
وانظر أيضا مقال برانشفيق : De la fiction légale dans l'Islam médiéval (مجلة  
ستوديا اسلاميكا رقم 32 سنة 1970 ص ص 41-51) وقد حلل فيه نظريتي الفقيه الشافعي  
عز الدين بن عبد السلام والفقيه المالكي المصري شهاب الدين القرافي في الحيل .

لأن إتجاهاتها ومطالباتها هي على الأقل واقعية (24) . لكن يجب أن نعرف أن التأليف في الحيل هي بصفة عامة - في حد ذاتها - إفرازات عقلية نظرية تخيلية بعيدة عن الواقع .

### (3) كتب الفتاوي في المذهب المالكي :

وبالعكس من كتب الحيل فإن التأليف في كتب الفتاوي قد كثر بصفة عامة في المذهب المالكي لأن الفتاوي لها في الغالب اتصال وثيق بالواقع فهي مبدئيا أجوبة عن مشاكل - أو مسائل كما يقولون - حدثت بالفعل (25) .

ولقد أشار بعض الدارسين إلى إمكانية تخيل بعض المسائل (26) فنقع فيما لمحا إليه منذ حين من الافتراض الذي إستنكره ملك ... وهذا المشكل مرتبط بطبيعة الحال إلى حد كبير بشخصية الفقيه أو المفتي وطبعه وميولاته والافتراض الصرف مستبعد عند المالكية المتمسكين بسنة أمامهم في التشبث بالواقع فهذا البرزلي مثلا يستنكر ذلك على ابن علوان وهو أحد مفتي تونس « وكان معروفا بالتحيل » كما يقول البرزلي ، ويعلق على تصرفه بعد ذكر أمثلة من فتاويه : « والصواب أنه لا يجوز لأنه من باب تلقين الخصوم وهو قاذح في العدالة على ما نص عليه في طرر ابن عات (27) وغيره وهذه الطريقة معروفة لأبي حنيفة الإمام المشهور (28) » .

(24) « L'étude des exposés même les plus irréalistes ne peut être négligée, car ils expriment des tendances, des revendications qui sont, elles, réelles » Introduction (ed. Cahen), p. 50.

(25) عن الافتاء بصفة عامة انظر ايميل تيان : Histoire de l'organisation judiciaire 339-323 : I

ودائرة المعارف (ط. الجديدة) II : 886-887 (والش : J.R. Walsh)

(26) Introduction (ط. كاهان) ص 50 .

(27) هو أبو عمر أحمد بن هارون بن أحمد بن جعفر بن عات الشاطبي الأندلسي (1148/542 - 1212/609) . أنظر عنه الزركلي : الأعلام I : 251 والذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي (ط. ابن شريفة) ج I : 556-562 .

(28) نوازل البرزلي . مخطوط المكتبة الوطنية بتونس رقم 4851 ج I ورقة 237 ط.

وأظن أنه يستحسن في هذا الصدد البداية بدراسة المصطلحات المستعملة في كتب الفتاوي ، فعندما نجد مثلاً : « سئل فلان عن كذا وكذا ... » فقد تكون المسألة المسؤول عنها وقعت وربما لم تقع ويشعب الأمر لأنه مرتبط أيضاً وأساساً بالسائل الذي تتنوع شخصيته أكثر وتخفى عنا في الغالب نواياه ومقاصده . هذا بالإضافة إلى أن هذه الأسئلة تقع في الكثير من الأحيان في مجالس الدرس فتصبح نوعاً من الرياضة الفكرية بالنسبة للشيخ وخاصة للطلبة ، يقع بها الإستعداد للإمتحان ولمجابهة مشاكل الواقع الذي قد يتجاوز في بعض الأحيان آفراضات الفكر وتركيبات الخيال (29) وقديماً نسب لعمر بن عبد العزيز قوله : « يستحدث للناس من التشاريع بقدر ما يخترعون من الشرور » ! ، وفي الكثير من الأحيان نجد الحيل الشرعية نفسها — كما لمحننا إلى ذلك آنفاً — نوعاً من تطويع الحلول الفقهية للملاءمة الواقع المتغير المحير (30) .

لكن يجب أن نضيف إلى ذلك أنه كثيراً ما نجد في نوازل البرزلي مثلاً مصطلحات أخرى تدل أكثر على التثبث بالواقع مثل قوله : « نزلت نازلة — وقعت — حدثت ... وسئري ذلك بوضوح في الكثير من الأمثلة التي سندكرها بعد حين من نوازل البرزلي . ولعل هذا الحرص على الالتصاق بالواقع هو الذي جعله يسمي كتابه : « جامع الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام » (31) ويسمى في تراجم البرزلي أو على نسخ مخطوطاته أو في فهارس المكتبات بأسماء مختلفة وموجزه منها : النوازل — الأحكام — الفتاوي ...

(29) كتب النوازل مليئة بالأمثلة على ذلك .

(30) جاء في نوازل البرزلي ( : 237 و 237 ظ ) في سياق الحديث عن إباحة النظر للمورة عند الضرورة : « وعليه ما حكى ابن علوان — أحد مفتي تونس — أنه أتته امرأة تزوجها أندلسي وأسأ عشرتها وعسر عليها التخلص منه ، فقال لها : ادعي أن داخل دبره برص فادعت ذلك عليه ، فحكم عليه بأن ينظر في ذلك المحل ، فلما رأى ذلك طلقها » .

(31) انظر بداية الجزء الأول من نوازل البرزلي .

يوجد إذن ترابط متين بين الفتوى والقضاء حسب ما يبدو من عنوان كتاب البرزلي ومن مضمونه ولئن تحسر سوفاجي (Sauvaget) على ذهاب سجلات القضاء في الحضارة العربية الإسلامية (32) فإننا نجد في الحقيقة في كتب الفتاوي مجموعة كبرى منها بدون أن ترتبط أساسا بها إذ هي تتجاوز مجرد القضايا التي فصل فيها القضاء وبذلك يكتمل ذلك الجانب الذي رأي شارني (Charnay) مثلاً أنه يغفلت من أيدي الباحث في الحياة الاجتماعية من خلال المسائل القضائية لأن الكثير من القضايا تفصل بصور مختلفة قبل أن تصل أمام القاضي (33). والإفتاء في الإسلام هو نوع من الاستشارة القانونية التي تسمح بفض الكثير من المشاكل من تلقاء نفس الشخص عندما تظهر الحقيقة أو بعضها. فكتب الفتاوي أغزر في تصوير الواقع واشمل من سجلات القضاء لو وصلتنا، ولئن تجاوزتها في القيمة مجاميع القضاء المعاصرة فذلك لكثرتها ودقتها.

ولعل كتب الفتاوي المتأخرة تكون أفيد فيما يتعلق بهذه النواحي التي نلمح إليها لأنها تكون نوعاً من المجاميع تسمح باستيعاب فترات زمنية طويلة ومقارنة حلول مختلفة، في بعض الأحيان، لنفس المشاكل.

ولعل من أبرز كتب الفتاوي المغربية التي تستحق العناية ثلاثة مجاميع من القرن التاسع الهجري يمكن أن نستخرج منها فتاوي الكثير من أعلام الفكر المالكي المتقدمين وهذه المجاميع هي :

(32) Introduction ص 21 و(ط. كاهان) ص 18.

(33) انظر كتابه الهام :

« La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la 1ère moitié du XXe siècle ».

ومقاله :

« Sur une méthode de sociologie juridique : exploitation de la jurisprudence » Annles 1965, n° 3, pp. 513-527 et n° 4 pp. 734-754.

## (1) جامع الأحكام للبرزلي (توفي حوالي سنة 1438/841) :

وقد عرف الأستاذ الهيلة بالبرزلي وبكتابه في النشرة العلمية للكلية الزيتونية (عدد 1 - السنة الأولى 1391/1971 - ص ص 169-233) تعريفا عاما هاما . وسنهتم بجانب خاص من النوازل بعد حين . وقد حلل الأستاذ روجي هادي لإدريس بعض فتاويه المتعلقة بالتجارة البحرية والقراض في إفريقية (34) واعتمده الأستاذ إدريس أيضا في أطروحته عن العصر الصنهاجي مثلما إعتمده الأستاذ برانشفيق في أطروحته عن العصر الحفصي .

واستخلص الأستاذ الطيب العنابي بعض «التف التاريخية عن عصر البرزلي من خلال نوازله بالإعتماد على إختصار أبي سعيد البجائي (34) مكرر» . ويهتم بعض الأساتذة بتحقيق بعض فصوله ودراستها وهو محتاج للمزيد من العناية من قبل باحثين عديدين لضخامة مادته وغزارتها .

## (2) نوازل المازوني يحيى بن موسى بن عيسى المغيلي (35) قاضي مازونة (36) (توفي سنة 1478/883 بتلمسان) :

يقول عنه التنبكتي : « الف نوازله المشهورة المفيدة في فتاوي المتأخرين أهل تونس وبجاية والجزائر وتلمسان وغيرهم في سفرين (37) » . واسم نوازله « الدرر المكنونة في نوازل مازونة » ومنه نسخة خطية بالمكتبة العامة

(34) « Commerce maritime et kirad en berbérie orientale d'après un recueil de Fetwa médiévale », J.E.S.H.O. IV, 1961, pp. 225-239.

(34) مكرر انظر مجلة الهداية التونسية السنة الثانية ، جانفي 1975 ص 40 وجويلية 1975 ص 130 .

(35) انظر نيل الإبتهاج (ط. القاهرة) ص 359 - تعريف الخلف للحفناوي I : 186-187 نويهض : معجم أعلام الجزائر 204 .

(36) بلدة بين وادي شلف والبحر المتوسط في الجزائر وهي أيضا بلدة في ولاية سيدي بوزيد بتونس.

(37) نيل الإبتهاج ص 359 .

بالجزائر تحمل رقم 1335 وقد استغل الأستاذ بارك (Berque) بعض ما ورد فيها في مقال قصير بعنوان : « En lisant les Nawazil Mazouna » (38) واستنتج منها بعض الفوائد المتعلقة بعلم إجتمع المغرب الإسلامي .

(3) المعيار لأحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني الفاسي (1431/834 - 1508/914) (39) :

و كتابه الذي يهمننا هو « المعيار المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب » وقد طبع طبعة حجرية في فاس أو آخر القرن الفارط في 12 جزءا . وقد استمد الونشريسي فتاويه كما يقول التنبكتي من نوازل مازونه ونوازل البرزلي « وأضاف إليهما ما تيسر من فتاوى أهل فاس والأندلس (40) » .

وقد حلل هذه الفتاوي تحليلا عاما إيميل آمار (E. Amar) في نشرة Archives marocaines مجلد XII ومجلد XIII (باريس 1908 - 1909) ص ص 522 - 536

واعتمد هذه الفتاوى خاصة برانشفيق وإدريس في أطروحتيهما ودرس إدريس أيضا 245 فتوى متعلقة بالنكاح من ج III وج IV من المعيار في مقال بعنوان : « Le mariage en occident musulman d'après un choix de : Fetwa médiévales » extraites du Micyar d'al-wanšariši » (41) .

وقدم الأستاذ محمد حسن موسى مدخلا « لدراسة المجتمع الفلاحي المغربي - الأندلسي الوسيط من خلال نوازل المعيار للونشريسي (قسم المزارعة والمغارة والمساقاة والشركة) (42) » .

(38) مجلة ستوديا اسلاميكا رقم 32 سنة 1970 ص ص 31-39 .

(39) انظر عن مصادر ترجمته معجم المؤلفين لكحالة 2 : 205 ومعجم اعلام الجزائر انويهض ص 50 .

(40) نيل الابتهاج ص 359-وص 88 .

(41) مجلة ستوديا اسلاميكا رقم 32 سنة 1970 ص ص 157-167 .

(42) قدم في نطاق شهادة الكفاءة في البحث بالجامعة التونسية سنة 1975 ، ومنه نسخة مرقونة بالمكتبة الوطنية بتونس .

ويجب أن نلاحظ في خاتمة هذا القسم أن كتب الفتاوي تتبع في الغالب تبويبات كتب الفقه بصفة عامة ففيها إذن فوائد كتب الفقه والزيادة — من النواحي التي تهمنا — إذ هي تضيف خاصة نوعاً من الإبتعاد عن المطلق والإنحصار في زمان ما ومكان ما فحتى إذا ما إبتدأ البرزلي مثلاً في بداية بعض الأبواب الهامة ببعض التحديدات الفقهية النظرية فإنه لا يطيل في ذلك وسرعان ما يستدرك هو نفسه فيقول مثلاً : « وفيما ذكرناه كفاية فنرجع إلى ما رسمناه من النوازل فمنها ... (43) » وتصرح كتب الفقه في الغالب ، على الأقل باسم المفتي . ويبن البرزلي مثلاً من بداية تأليفه أنه سيغرف بصفة خاصة من نوازل ابن رشد (44) وابن الحاج (45) وعز الدين بن عبد السلام (46) وكثيراً ما يصرح بأن النازلة وقعت بتونس أو بصفاقس أو بقرناطة أو بالجريد ... وتوجد عنده حساسية واضحة بتغيير الحال فكلمات العادة والعمل والعرف والبدعة ... كثيرة التردد في كتابه وهو يحرص كل الحرص على الأخذ مباشرة من المفتين القريبين منه وخاصة من شيوخه ابن عرفة (47) إذ هو يرى أن في هذا الميدان — أي ميدان الفتوى — يجب أن نحذر من الكتب — خاصة بالنسبة لغير الفطنين إذ الكتاب يجمد الرأي في وضعية ما مرتبطه بظروف خاصة والحياة دائمة التجدد فهو يقول في أوائل نوازله : « إذا عدم الإنسان من يفتيه فليرجع لما في الكتب للضرورة . والعمل بما في الكتب لمن لا يدري لا ينجو فيه من الخطأ لوجوه منها : أن النازلة

(43) بداية كتاب الأيمان — ورقة 172 و . وانظر أيضا ورقة 210 و . « ... وفيما ذكرناه كفاية فنرجع إلى ما رسمناه ... » .

(44) المقصود به ابن رشد الجلد (1158/450-1126/520) . انظر عن مصادر ترجمته خاصة معجم كحالة 8 : 228 . وقد اختصر هذه النوازل ابن عبد الرقيق قاضي تونس (ت. 733هـ) .

(45) المقصود به محمد بن أحمد بن خلف التجيبي (1066/458-1134/529) . انظر عن مصادر ترجمته اعلام الزركلي 6 : 210 .

(46) فقيه شافعي تولى قضاء الشام والقاهرة وأثر في كثير من فقهاء المالكية ، (1181/577-1262/660) . انظر عن مصادره خاصة معجم كحالة 5 : 249 .

(47) انظر عنه « رسالتان في المنطق » (من تحقيقنا — ط. تونس 1976) خاصة ص 43 تعليق رقم 1 ويحيل عليه البرزلي في نوازله في الغالب بقوله « شيخنا الإمام » .



لا نجيبىء له مثل نص الكتاب إلا نادرا ، وأكثر ما تجبىء شبيهة لها ، وذلك الشبه يغلظ الناس فيكون بينهما شيء يغير المعنى ويخرجها عن شبهها ، فمن لا علم عنده أو لا علم له بالأصول التي بها قال القوم عرج عن الأصل ويقع في الخطأ وهو لا يعلم ... (48) » .

## II - نوازل البرزلي وقيمتها الاجتماعية :

يجب أن ننبه في بداية هذا القسم أننا إعتدنا أساسا الجزء الأول من نوازل البرزلي الحامل لرقم 4851 بالمكتبة الوطنية بتونس وعليه نحيل في الغالب ونرجو أن نواصل هذا العمل بالنسبة للأجزاء الأخرى في فرصة أخرى . وفي هذا الجزء المعتمد 638 صفحة من الحجم الكبير ويمثل تقريبا ثلث نوازل البرزلي .

والحقيقة أن التلميحات الاجتماعية التي يمكن أن نجدها في نوازل البرزلي متنوعة جدا وتمسّ في بعض الأحيان بمشاكل لها خصائص أخرى هامة مثل المشاكل الإقتصادية أو الدينية أو الثقافية ... لذا رأينا أن نحصر الأمر الآن في ثلاثة عناصر رئيسية فحسب هي : صلات الفئات الاجتماعية ببعضها البعض - تدهور القيم الدينية على المستوى الاجتماعي - ظاهرة إشتداد التصوف المغربي في تلك الفترة .

### 1) الصلات بين الفئات الاجتماعية :

#### أ) صلات المسلمين بأهل الذمة :

لا نريد هنا أن نطرح مسألة صلات المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى وخاصة أهل الذمة منهم لأن ذلك يرتبط بمسائل دينية

وعقائدية متشعبة ليس هنا مجال إثارتها لكن نريد فقط أن نلمح في هذا الصدد إلى بعض الجوانب ذات الدلالات الاجتماعية الواضحة .

يلاحظ البرزلي مثلاً فيما يتعلق بزّي النصارى واليهود وخاصة زّي النصرانيات واليهوديات : « والعادة عندنا بتونس أن نساء النصارى يستترن كالمسلمات غالباً من غير علامة ، ومنهن من يلتزم زّي النصارى . واليهوديات لهن علامة المشي بالقرق (49) أو حافية . وعلامة الذكور من اليهود الشكلة الصفراء فوق الاحرام (50) لا تحته فإنه قد يشكّل إذا عطى بظهره . وأما النصارى فلهم زّي على رؤوسهم (51) يلزمونه وقد كان بعضهم تزبى على رأسه بزّي المسلمين فألزمهم السلطان زواله ... (52) » .

ونص البرزلي هذا فضلاً على أنه يلمح إلى حجاب المسلمة وهو أمر معروف لدينا فإنه يفيدنا بنوع من التمييز بين الذكور والإناث من أهل الذمة في معاملة المسلمين لهم فاللباس المميز لأهل الذمة مفروض خاصة على الذكور (53) ونلاحظ أيضاً شغف المرأة خاصة بالتقليد وتقليد الذميات للمسلمات يدل بدون شك من الناحية الاجتماعية على موقف القوة الذي كان للمسلمين إذ « المغلوب — كما يقول ابن خلدون — مولع أبداً بالإقتداء بالغالب في شعاره وزينه ونحلته وسائر أحواله وعوائده (54) » .

(49) لفظة لاطينية الأصل Cortex كانت مستعملة في اسبانيا والمغرب ومالطة وتعنى حذاء له نعل من الخفاف . انظر : Dozy : II Supplément : 334

(50) انظر ادريس : II Berbérie : 767

(51) انظر المصادر التي بحثت في زّي أهل الذمة في مقال ذمة الذي ذكرناه أسفله تعليق رقم 53 .

(52) البرزلي : نوازل 1 : 171 ط — انظر عن الازياء المميزة لليهود والنصارى ادريس : II Berbérie : 763

(53) انظر عن أهل الذمة بصفة عامة مقال « ذمة » بدائرة المعارف الاسلامية (ط. الجديدة) 2 : 234-238 (كاهان) وانظر ادريس Berbérie ج 2 ص 757 وبرانشفيق ... ج 1 فصل 7 .

(54) المقدمة ص 258-259 .

وهذا يقابل ما لاحظته ابن خلدون نفسه من حال المسلمين في الأندلس في عهده (55) « فإنك تجدهم يشبهون بهم (أمم الجلالقة) في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الإستيلاء والأمر لله (56) » .

ولقد لاحظنا — في البلاد التونسية — إلى عهد قريب منا ، وربما إلى الآن في بعض القرى ، مسيطرة اليهود — حتى الذكور منهم — للمسلمين في لباسهم وعوائدهم وربما في عباداتهم أيضا (57) . وقد يعلل ذلك عبر التاريخ بتعليلات مختلفة ليس هنا مجال الخوض فيها .

وفيما يتعلق أيضا بصراع القوى بين المسلمين وأهل الذمة يمكن أن نشير أيضا إلى القصة التي أثبتت فيما يتعلق بسكنى النصراني فوق المسلم ، قال البرزلي : « ووقعت مسألتان بتونس ، أحدهما : بنى النصراني منزلا حتى علا على بعض أجزاء مدرسة التوفيق (58) فكلمت في ذلك شيخنا الفقيه الإمام رحمه الله (أي ابن عرفة) وذكرت له ما تقدم للطرطوشي (يقصد ما لمح إليه آنفا من بحث الطرطوشي في سراح الملوك عن الشافعية في الحديث النبوي (يعلو ولا يعلى عليه وأن في مساواتهم قولين) (59) فنظره وقال ذكره عن الشافعية . فقلت له : ليس في المذهب (أي في المذهب المالكي) ما يخالفه فتغافل عن ذلك فيحتمل أن يكون أنه رأى أنه لا يسعف بهدمه لكونهم بمكنة من السلطان أو راه أمرا محتملا فترك تغييره . ومنه أيضا أنهم زادوا في كنيستهم

(55) زار ابن خلدون أسبانيا سنة 1364/765 (انظر خاصة ابن خلدون : التعريف ...) .

(56) المقدمة ص 259 .

(57) انظر مثالا عن ذلك ، ادريس : II Berbérie : 766

(58) مدرسة كانت بمقل الزعيم ملاصقة لجامع الهواء درس بها ابن عرفة وقد استنها الأمير عطف زوجة أبي زكرياء الحفصي . انظر برانشفيق : Berbérie (فهرس) .

(59) انظر الطرطوشي : سراح الملوك : الباب الحادي والخمسون في أحكام أهل الذمة ص ص 135-138 (ط. ب لاق) .

وعلوها كثيرا وذلك محدث فإما أن يكون أيضا في عهدهم أو بنوها حصنا لإختلاف الدول خشية العامة أو وقع التغافل عنهم . والمسألة الأخرى : جدد بعض النصارى كنيسة في فندقهم وعلا عليها شيء يشبه الصومعة فطولبوا بذلك فأتوا بكتاب العهد فوجد فيه أنه لا يحال بينهم أن يبنوا فيه بيتا لمتعباتهم واعتذروا عن رفع البناء الذي يشبه الصومعة انه للضوء . فبعث القاضي من نظره فإن كان فيه ناقوس غيره فوجدوه للضوء كما ذكروه ، لأن إظهاره كإظهار شرب الخمر ، فيؤدبون كما قال في المدونة . ومن هذا مسألة أخرى وهو إذا اكرى الذمي علويا أو اشتراه والاسفل للمسلم ، فأجازه شيخنا الفقيه واحتج بسكنى أبى أيوب (60) فوق النبي (ص) (61) .

وهذه الأمثلة تدل على توترات إجتماعية ناتجة عن بعض العقائد الدينية ، ومن الطريف أن نلاحظ مواقف الفقهاء من ذلك واختلافاتهم نتيجة لإختلاف في التأويلات الدينية وربما نتيجة لإختلافات في ملائمة الواقع السياسي والإجتماعي ، وإلى هذا يلح البرزلي صراحة عندما أقترض : « فيحتمل أن يكون (ابن عرفة) أنه رأى أنه لا يسعفه بهدمه لكونهم بمكنة من السلطان » . ونحن نعلم أن بعض الملوك الحفصيين كانوا متزوجين بنساء نصرانيات (62) وأن بعض الأحياء كانت فيها جاليات نصرانية هامة وقوية التأثير في المجتمع (63) .

### (ب) نظرة بعض الشعوب والمجموعات لبعضها بعضا :

ولعل من أجمع النصوص التي أوردها البرزلي والتي تدل على نظرة بعض الفئات لبعضها بعضا وحتى الصور التي كانت شائعة لبعض الأمم عند

(60) هو أبو أيوب خالد بن زيد الأنصاري المدني صحابي شهد بدرًا والعقبة ، نزل عنده الرسول لما هاجر إلى المدينة . توفي سنة 671/51 . انظر طبقات أبي العرب (ط. تونس) ص 87 تعليق رقم 5 .

(61) النوازل 1 : 164 ظ .

(62) مثلا كانت أم أبي عبد الله المستنصر واسمها عطف مسيحية وكذلك كانت أم الوائق ضرب وأم أبي عمرو عثمان ريم... انظر Brunschling : Berberie ج 1 ص 39-71-240 .

(63) انظر برانشفيق : Berberie ج 1 ص 430 .

أمم أخرى قوله : « وحكى ابن راشد في المرقبة العليا (64) في تفسير الرؤيا أنه كان في مجلس شهاب الدين القرافي (65) يذكر عن بعض الحكماء أن أربعا أكلت أربعا فأورثتها أربعا : أكلت النصارى لحم الخنزير فأورثتها عدم الغيرة وأكلت الفرس لحم الخيل فأورثتها الغلظة وقلة الرحمة وأكلت العرب لحوم الإبل فأورثتها الحقد والكرم وأكلت العجم والزنج لحوم القرود فأورثتها كثرة الطرب (66) . قال فذكر بعض المصريين في مجلسه فقال : يا مولاي ، وأكل المغاربة لحوم الكلاب فأورثتها كثرة الهرش (67) . فقام طالب أندلسي في المجلس فقال : وأكل أهل مصر لحوم الفئران فأورثتها الفسق والخلاعة . فقال له المصري : رحمك الله ، أفكل أهل مصر يفعل هذا ؟ (68) . »

(64) في نص البرزلي : « ابن رشد » ، وهو خطأ واضح لأنه لا يمكن لابن رشد حتى الحفيد المتوفي سنة 1197/595 أن يروى عن القرافي المولود سنة 1228/626 والمتوفي سنة 1285/684 هذا بالإضافة إلى أننا وجدنا نسخة من كتاب المرقبة العليا في تغيير الرؤيا ووجدنا النص الذي يلحق اليه البرزلي (انظر أسفله تعليق رقم 68) والكتاب لمحمد بن عبد الله بن راشد القفصى (توفي حوالي سنة 1336/736) الذي نعلم أنه سافر للقاهرة والإسكندرية واتصل خاصة بشهاب الدين القرافي ... انظر عن ابن راشد معجم كحالة 10 : 213-214 وخاصة مقال الشيخ محمد الشاذلي النيفر عن ابن راشد القفصى المنشور في دراسات في اللغة والحضارة (ملتقى ابن منظور سنة 1974) ص ص 89-120 .

(65) هنا سهو آخر من البرزلي الذي ينقل من حفظه كما سيقول بعد حين - وفي المرقبة العليا أن ابن راشد كان في مجلس أمير الإسكندرية وهذا يتلأم مع بقية النص وخاصة مع ما أورده البرزلي نفسه من قول المصري : « يا مولاي » .

(66) انظر تحليل ابن خلدون « للخفة والطيش وكثرة الطرب » الموجودة في « خلق السودان » « بآثر الهواء في اخلاق البشر » ، المقدمة ص 148 .

(67) أي الخصام والقتال .

(68) نوازل 1 : 158 ط . ومخطوط المكتبة الوطنية من المرقبة العليا رقم 21123 ، ورقة 91 ظ . (من الباب التاسع في المأكول والمشروب) : ... النوع وهي اللحوم وهي أصناف . الإبل : لحوم الإبل ، وهي تدل على مال يصيبه من عدو قوي : قلت : وربما دل أكل لحومها على الكرم والكرم أكلها يصير طبعه كطبع الإبل وقد قال الحكماء : أكل أربعة فأفادها أربعة : أكل العرب لحوم الإبل فأفادتها الحقد والكرم ، وأكلت السودان القرود فأفادتها الرقص والطرب ، وأكل الروم الخنازير فأفادتها الخسنة وقلة الغيرة والحرص على الدنيا ، وأكلت الترك لحم الخيل فأفادتها القساوة . وقد حضرت عند أمير الإسكندرية فجرى ذكر هذا فجاء رجل من أهل الإسكندرية ينكث عن المغاربة فقال : يا مولاي ! بل هي خمسة ! قال : « وما الخامس ؟ » قال : « وأكلت المغاربة الكلاب فأفادها الحسد وسوء الخلق ! » . فقام بعض الأندلسيين فقال : « يا مولاي ! بل هي ستة ! » قال : « وما السادس ؟ » . قال : « أكل المصريون الفئران فأفادتها السرقة والخيانة » . فقال : « يا أخي ! والمصريون كلهم يأكلون الفئران ؟ » فقال : « والمغاربة كلهم يأكلون الكلاب ؟ وجوابك عن هذا ، جوابي عن الآخر ! » .

ولاشك أن لهذه النادرة أو القصة قيمة إجتماعية وربما اتنوغرافية ويبدو أن بدايتها كانت متداولة بعض الشيء إذ هو ينسبها لبعض الحكماء ، والأطراف هو النسج الدائم على منوالها مثل ما فعل المصري في المجلس وإجابة المغربي الأندلسي له أو ما أضافه البرزلي بعد ذلك من روايته الخاصة إذ قال : « قلت نقلت هذا من حفطي كما فعلت هنا لبعض التونسيين فزادني عن بعض فقهاءها فقال : وأكل أهل إفريقية لحوم الدجاج فأورثها الذل والإستكانة . وزاد بعضهم : وأكل بوادي إفريقية لحوم البقر فأورثها الجهل والثيابة (69) وأكل عامة أهلها لحوم الغنم فأورثها العافية واعتدال الأحوال ، والله أعلم (70) » .

تلك افرازات لعقليات الشعوب ولاشك أن لها بعض الصلات بالواقع . وأريد الآن أن ندقق النظر في جانب منها فحسب يتعلق ببوادي إفريقية وأعرابها وما اشتهروا به من فتك وسلب وانتفاضات وما عاناه من ذلك عامة الناس وخاصة أهل المدن الذين أورثهم « أكل لحوم الأغنام » على حد هذا القول « العافية واعتدال الأحوال » أو أورثتهم سكنى المدن والتحصن بأسوارها وشرطتها الإستكانة وأخلاق النساء كما جاء في تحليلات ابن خلدون (71) .

### ج) المدينة والبادية أو موقف الفقهاء من الأعراب وأهل البوادي :

إن هذا الموضوع مترامي الأطراف وهو محتاج إلى دراسات متعددة للإلمام بجوانبه المختلفة وسنلاحظ هنا بعض الملاحظات الجزئية معتمدين

(69) أي الثورة والانتفاضات .

(70) نوازل 1 : 158 ط .

(71) انظر مثلا الباب 2 : فصل 5 من المقدمة : « في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر » : « والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في التعميم والترف ووكّلوا أمرهم في المدافعة ... واستناموا إلى الأسوار ... وتزلوا منزلة النساء والولدان ... » (ص 218) .

في ذلك على نوازل البرزلي ويمكن أن تعتمد للمقارنة نصوص أخرى متعددة (72) .

لاشك أن الصراع البدوي الحضري قديم والراجح أن هذا الصراع قد اتخذ أبعاداً جديدة أعمق وأعنف وأشمل بعد زحفة أعراب بني هلال وسليم على إفريقية ... والذي يبدو من مصادر مختلفة وخاصة من نوازل البرزلي أن الفقه حضري مطبوع بطابع المدينة فتاوي الفقهاء في المشاكل التي لها صلة بالأعراب تتسم في الغالب بشيء من العنف ضدهم .

وقد ورد ذكر الأعراب والتشديد عليهم خاصة في باب الحراة ، ومعنى الحراة في الفقه ، حسب ما ينقل البرزلي عن شيخه ابن غرفة ، هو « أخذ مال محرم باذهاب عقل أو مقاتلة أو بإخافة سبيل (73) » ويضيف البرزلي بعد ذلك أن حدها « ما ذكر الله في كتابه ، القتل أو الصلب أو القطع من خلاف أو النفي (74) » ويجعل البرزلي « أعراب إفريقية » من المحاربين ، يقول في سياق حديثه عن أصناف المحاربين « ... قلت أو يكون من قوم يعرفون بالحراة فيكون ذلك دليلاً عليها وقد وقعت في رجل من أعراب إفريقية راكباً على فرس أخذ يسيرا من الغزل في مسبخة مقرين (75) ، فأخذه صاحبها في باب خالد وبلغ به الخليفة فضرب عنقه لعلمه أنه من أعراب إفريقية وكلهم محاربون (76) » .

(72) انظر أمثلة من ذلك في استغلال الأستاذ باري لنوازل مازونة (المقال المذكور أعلاه) واستنتاجه لبعض النتائج في هذا الموضوع واستعمال الأستاذ الهيلة للعالم الإيمان للدباغ في مقاله « الزاوية وأثرها في المجتمع القيرواني بداية من منتصف القرن السابع إلى نهاية القرن الثامن هجري » (المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية سنة 1975 ص 97-131 وخاصة القسم المعنون : الزاوية ومواقفها من مشكلة الأعراب ص ص 110-127) .

(73) النوازل رقم 5851 ج 5 (حسب فهرسة المكتبة الوطنية وفي آخر المخطوط انه ج 4) : 237 .

(75) نفس الجزء من النوازل ورقة 238 ظ .

(75) في الأحواز الجنوبية من العاصمة التونسية .

(76) نفس الجزء ورقة 238 ووسط . ونسخة رقم 12795 ورقة 205 ظ .

ومن أكبر الدلائل على المشاكل والحياة غير الآمنة التي سببها الأعراب للسكان أن ابن عرفة أفتى بإمكانية تقصير الصلاة بالنسبة للجيش عند الخوف من الأعراب قياساً على تقصيرها في صلاة الخوف (77) في حالة الحرب مع العدو . قال البرزلي : « وفي نوازل ابن الحاج أفتى ابن سهل (78) بقصر الصلاة إذا كان الجيش مع أمير المسلمين محاصر الحصن العدو ... وكان شيخنا الإمام يقول : وكذا جيش إفريقية في هذا الوقت مع الأعراب فهو كالجيش في دار الحرب لقلة الأمن أيضاً (79) » .

ولعل من أشهر فتاوى ابن عرفة في هذا الموضوع وأشدّها تحريضا على قتالهم وهي تدل في نفس الوقت على الرعب الذي نزل في نفوس الناس منهم ما جاء في نوازل البرزلي : « ونزلت مسألة وهي أن الأعراب نزلوا بتونس يريدون دخول الغابة لافساد كرومها على عاداتهم الفاسدة للتضييق على المسلمين وخليفتهم ، فندب شيخنا الإمام رحمه الله الناس لقتالهم وذكر لهم قول مالك (80) وما روي في قتال المحاربين المخالفين على أهل الإسلام من الفضل ، وأراد أن يستعين بمشيخة الوقت فلم يسعفه بهذا محتجين بأن الناس ليس لهم بمدافعتهم طاقة إذ لم تكن لهم معرفة بالحروب مع تركب العرب عليهم في أكثر الأوقات مع ضعف المسلمين عن مدافعتهم . فأجاب شيخنا الإمام رحمه الله بأنهم لو كانوا على قلب واحد لغلبهم ، واحتج بقتالهم في المحجر (81) وشدتهم فيه ، ولكن ضعف الإيمان حمل الناس

(77) انظر في التعريف بصلاة الخوف . كتب الفقه بصفة عامة مثلاً رسالة ابن أبي زيد ص 96 (ط) . (Bercher)

(78) الراجح أنه أبو الإصمغ عيسى بن سهل الأندلسي ، توفي بقرنطرة سنة 1093/1468 ، وهو صاحب الإعلام بنوازل الأحكام الذي وصلتنا منه بعض النسخ الخطية . انظر خاصة الديباج ص 181-182 .

(79) نوازل 1 : 62 ط .

(80) يقصد قولاً استشهد به قبل ذلك بقليل وهو : « وقال مالك في إعراب قطعوا الطريق : جهادهم أحب إلي من جهاد الروم » (نوازل 5 : 239 ط) .

(81) لم نتيين الموقعة (؟) التي يلمح إليها هنا .



على العجز على قتالهم ، إذ لم يقاتلهم إلا الدين ، وأهله قد قتلوا في هذا الزمان (82) . والصواب متى كان في الإمام شجاعة وإقدام حتى يكون فيه لمن هرب أو جرح كخليفتنا اليوم نصره الله وأطال عمره (83) في خير وعافية ومتع المسلمين به ، ما اختاره شيخنا الإمام ، وقد قاتلهم وحده بارك الله فيه حتى غلبهم .... (84) » .

وفي هذا الصدد أيضا فإن ما يقترفه الأعراب من سلب للأموال والثروات ينزله ابن عرفة عادة في حكم الجائحة الطبيعية وتختلف الآراء نتيجة لذلك في الزكاة عليه أم لا (85) .

وبصفة عامة فإن أحكام الفقهاء تتميز بقسوتها على الأعراب ولم أر شيئا صدر عن الأعراب وتسامح فيه الفقهاء إلا غناءهم ، جاء في نوازل البرزلي : « وجمهور العلماء يكرهون غناء الأعاجم ويجيزون غناء الأعراب (86) » وهذا التسامح له في الحقيقة أسبابه لأنه يقابل إستنكارهم لأنواع من الغناء الحضري شاعت في المدينة وارتبطت حتى ببعض مظاهر الدين والتصوف سنعود إليها بعد حين .

وشبيه بالأعراب ما يسمى عادة « أهل البادية » وقد يكون البعض منهم من الأعراب الذين استقروا شيئا ما بالأرض ، والتلميحات إليهم في نوازل البرزلي لا تخلو أيضا من بعض العنف فالفساد بينهم منتشر والعلم فيه قليل وهذه النقطة الثانية لا تستغرب فقد قال لنا ابن خلدون إن العلم مرتبط بالحواضر

(82) انظر أسفله : تدهور القيم الدينية .

(83) الراجح أن الخليفة المقصود هو أبو العباس أحمد أو ابنه أبو فارس عبد العزيز (انظر عنها برانشفيق : Berberie ج 1 .

(84) نوازل (رقم 4851) ج 5 : 240 ومخطوط رقم 12795 ورقة 207 ومقال الاستاذ الهيلة المذكور (أعلاه) ص 121 . وانظر أيضا فتوى أخرى لابن عرفة ضد الأعراب في نوازل مازونة ، مقال الاستاذ بارك المذكور (أعلاه) ص 32-33 .

(85) نوازل البرزلي 1 : 132 ط - 138 ط .

(86) نوازل 1 : 66 .

أساساً- (87). جاء في نوازل البرزلي في غضون الحديث عما « يهدى للفقهاء والمفتين رجاء العون فهو رشوة » : قلت : ومنه ما يفعل في هذا الوقت من أخذ الجعائل على الفتوى في رد المطلقة ثلاثاً ونحوها من الرخص كما يفعله كثير من جهلة فقهاء البادية فلا يحل ولا يجوز باجماع (88) . فهل تكون هذه العادة معدومة أو أقل إنتشاراً في المدن ؟ لا أظن ذلك .

وشهادة أهل البادية فيها أيضاً أخذ ورد ولا يكتفي فيها بالقوانين المتعارفة في الإسلام في الشهادة . قال البرزلي : « وفي الطرر (لابن عات) عند قوله تجوز شهادة أهل البادية ، حكى بعض الشيوخ المتأخرين من الثقات أن أهل البادية إذا شهدوا في حق لامرأة أو غيرها ولم يكن منهم عدل انه يستكثر منهم ويقضي بشهادتهم ، وشهادتهم في رؤية الهلال جائزة عند ابن القاسم (89) إذا كانوا عدولا (90) » .

ويضيف البرزلي : « وسئل بعض المفتين من ثقات شيوخنا المتأخرين في القرى البعيدة على الثلاثين ميلاً أو الأربعين وفيها الثلاثون رجلاً أو الأربعون والأكثر وأقل ، وليس فيهم عدل مشهور بالعدالة ، فيهم مؤذنون وأئمة وقوم مسمون بالخير غير أن القضاة لا يعرفونهم بعدالة ولا يجدون من يعرفهم يجتمعون على الشهادة عندهم في الأملاك والديون والمهور والنكاح وغير ذلك ولا يخالف منهم أحد ، فهل تجوز شهادتهم ويقضي بها أم يتركون من غير أن ينظر في أمرهم ؟ (90) » ولئن مال جل الفقهاء لقبول هذه الشهادة فذلك للضرورة ، « ولولا ذلك ما جاز لهم بيع ولا تم لهم نكاح ولا عقد في شيء من الأشياء (90) » .

(87) انظر الباب السادس من المقدمة وخاصة الفصل الثالث منه : « في أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعلم الحضارة » ص 777-779 .

(88) نوازل 1 : 20 ط .

(89) من أشهر أصحاب مالك : توفي سنة 806/191 انظر عنه دائرة المعارف (ط. الجديدة) 3 : 840 (شاخت) .

(90) نوازل 1 : 264 و .

ويبدو أن هذا التشدد في الشهادة مرتبط بتدهور عام وجد في المدن أيضا (91) وجعل مقاييس الشهادة في الشريعة الإسلامية تتغير نتيجة إنتشار الكذب والمجاملة (92) ففرض نوع من السلك الرسمي يقوم بدور الشهادة لم يسلم هو نفسه من الفساد والإنتقاد عليه (93) .

ولاشك أيضا أن البادية كانت في فقر مدقع فأنت ترى البرزلي إذا ما أراد ضرب مثال للفقر أخذ البدوي فيثير مثالا مسألة البدوي الذي عنده « كساء واحد ما يجد غيره هل يفرش طرفه للصلاة ... (94) » .

ولعله لنفس السبب نجد العادة عند البدو أنهم لا يسمون صدائهم في عقد الزواج « وهو معروف مقدر لا يُزاد لجمال ولا ينقص لقبح » كما قال البرزلي (95) .

ويستنتج من بعض الفتاوى التي أوردها البرزلي الفوارق الكبيرة التي يمكن أن توجد بين الحضرية والبدوية . فالبدوية تكد وتجد في العمل حتى لكأن عقد الزواج يصبح في بعض الأحيان نوعا من الإجارة والعبودية لا يمكن لها التملص منه بينما تكون حياة الحضرية أكثر رفاها فقد جاء مثلا فيما أورده البرزلي عما يلزم الزوجة من الخدمة : « وكان شيخنا عبد الله الشيبني رحمه الله (توفي سنة 1380/782) (96) يحكي عن بعض العصريين من شيوخ شيوخنا أنه اتته امرأة من صنف الحضر ، وكان قاضي أنكحة ، تشكو وجع يديها

(91) انظر مثالا رأي أبي العباس بن حيدرة (توفي سنة 1376/778) شيخ البرزلي ، نوازل 1 : 264 .

(92) انظر نوازل 1 : 264 : « لانه شاع وذاع في العاقد ان شهد بعضهم لبعض على وجه الإعانة واستخلاص الحقوق ويستند بعضهم إلى خبر بعض من غير تحقيق علم ... » .

(93) انظر لإدريس : Berbérie 2 : 566-568 وبرانشفيق : Berbérie ... ج 2 : 135-138 .

(94) نوازل 1 : 110 و - 110 ظ .

(95) نوازل 1 : 231 .

(96) فقيه قبرواني . انظر عنه نيل الإبتهاج للتنكي ص 149-150 والمعلم للدباغ 4 ص 203-204 وشجرة النور الزكية لمخلوف 1 ص 225 .

من العجيين ، فأمر زوجها بشراء خادم تخدمها . وجاءته بدوية تشكو شدة خدمتها من الطحن وحمل الماء والحطب وغير ذلك من خدمة البادية ومشقتها فأمرها بأن تبقى معه وتعاشره على ذلك . قال لأن نساء البوادي دخلن على ذلك بخلاف هذه . قلت : وهل هذا يؤدي إلى إجتماع النكاح والإجارة إن كانت عادة معتادة لا تخلف كما تقدم للمازري (توفي سنة 1141/536) (97) في إذا كانت العادة اسكان الزوج مع صهره انه نكاح وكراء والله أعلم (98) .

ولاشك أن المرأة التونسية في ذلك الزمن كانت محتجة مثلما يبدو ذلك من كثير من الإشارات . لكن يبدو أن حجاب المرأة كان يشدد بقدر صعودها في السلم الإجتماعي ، جاء عن البرزلي : « قلت ... ونزلت بتونس بعض بنات الملوك وحضر فيه (عقد زواج) شيخنا الفقيه الإمام وشيخنا الشيخ الفقيه أبو القاسم الغبريني (توفي سنة 1370/772) (99) فطلب علي عنها (100) فأنكر ذلك شيخ الموحدين رئيس الدولة الشيخ أبو محمد بن تافراجين رحمه الله (توفي سنة 1364/766) (101) وكان يقيسها مثل بنات القضاة ونحوهم ولو لاعمة كانت له لتكفل به . قال : الصواب في هذا أن التعريف كاف ممن حضر ويظن به الصدق ومثل الخصيان ونحوهم . وسمعت شيخنا الغبريني المذكور يقول : كنت لما جلست للشهادة بين الناس بتونس واضطرت للتعريف بالمرأة ، نسأل من نظن به العلم والإستغفال مثل الأطفال والخدم ونحوهم ولا نجترى بما يأتون به من المعرفين خشية الدلسة (102) » .

(97) انظر إدريس : *Berbérie* (فهرس) وكحالة 11 : 32 .

(98) نوازل 1 : 259 .

(99) فقيه تونسي خليفة ابن عرفة في خطابة جامع الزيتونة . انظر نيل الديباج ص 73 - شجرة النور 1 : 224 .

(100) أي رؤية شخصها لا الإكتفاء بوصفها .

(101) انظر عنه برانشفيق : *Berbérie* (الفهرس) .

(102) نوازل 1 : 233 ظ .

ولاشك أن التسامح في خروج المرأة كان يماشي نوعا ما منزلتها الاجتماعية واحتجابها وإن لم نجد إشارة صريحة إلى ذلك والذي وجدناه هو حكم فقهي يربط خروجها بجمالها وسنها لا بمرتبتها الاجتماعية . جاء في نوازل البرزلي : « النساء في الخروج أربعة أضرب عجوز قد انقطعت حاجة الرجل عنها فهي كالرجل في ذلك ، ومتجالة لم تنقطع حاجة الرجل منها بالجملة فهي تخرج إلى المسجد ولا تكثر التردد كما قال في الرواية ، وشابة من الشواب فهذه تخرج إلى المسجد في الفرض وفي جنائز أهلها وقرابتها (103) ، وشابة فذة في الشباب فالإختيار في هذا ألا تخرج أصلا (104) » .

#### (د) أصحاب المهن :

لاحظنا في استشهد أعلاه تلميحاً إلى وضاعة مهنة القصابين في العقلية التونسية في القرن الثامن الهجري ولعل لإحتقار بعض المهن في جهة ما من العالم الإسلامي يجب أن يربط بنظره العرب والمسلمين لبعض المهن بصفة عامة مثل الحجامة وهي نوع من المداواة تعتمد أخذ الدم عن طريق بعض الآلات (105) .

لكن يمكن في بعض الأحيان أن تختلف النظرة باختلاف البلدان فقد جاء في نوازل البرزلي : « وكان شيخنا الإمام رحمه الله يقول : إن الحياكة بحسب البلدان وهي باقليم إفريقية من الصناعات الرفيعة ، يستعملها وجوه الناس ، وكذلك كل صناعة بحسب رفعتها وخستها من البلدان ... وأظن أن

(103) العرف الآن في تونس أن المرأة لا تخرج في الجنائز .

(104) نوازل 1 : 122 و - 122 ط .

(105) انظر في ذلك مقال برانشفيق : « Métiers vils en Islam » (مجلة ستوديا اسلاميكا

رقم 16 سنة 1962 ص 41-60 . وتعليق الأستاذ بويحيى عليه في مجلة ارايكا سنة 1963/2 ص 209-210 .

ابن شاس (توفي سنة 1212/616) (106) أو غيره قال إنها تورث خبالا في العقل أو لأنها من شأن النساء ... (107) » .

ونجد في نوازل البرزلي أيضا بعض الإحترازاات من شهادة السمسار والقسام ولعل أشمل الملاحظات في موضوع المهن نجدها في صدد الحديث عن إمامة الصلاة ومن يصلح لها ومن لا يصلح ، جاء في النوازل : « ... مسألة شيخ بلد ليس فيه إمام وهو أحفظ من فيه إن كان يفرض على القوى والضعيف والأيتيم (108) واليتيم ويأكل النوبة (109) وما بقي من دراهم الفرائض (110) ولا يظهر منه للجماعة فلا يصلي خلفه بوجه لاسيما شيوخ البلد في هذا الزمان فلا يؤمنون على شيء أصلا ومثله المحرك والجزار والحجام والبيع فلا يكونون أئمة بوجه أيضا لأن الجزار والبيع لهم روائح قبيحة ويتعاملون بالرباء وغير ذلك ، والمحرك مروع للناس والحجام ينكشف على الحريم لاسيما حريم القرى لدخوله غالبا على الحريم بغير إذن / . والإمامة منصب عال وليس هؤلاء أهلا له لأنه لا يؤم القوم إلا أفضلهم ... » (110 مكرر)

وإذا ما لحضنا أهم الأسباب التي تجعل من بعض المهن وضیعة أو في منزلة ثانية حسب هذه الملاحظات فيمكن أن نقول بكل إيجاز إن ذلك يرجع إلى :

(106) هو أبو محمد عبد الله بن نجم الجذامي السعدي المصري المالكي . انظر عن مصادره معجم كحالة 6 : 158 .

(107) النوازل 1 : 238ظ . انظر عن الحياكة ملاحظات برانشفيق (المقال المذكور أعلاه ص 50-56) وتعليق الاستاذ بويحيى المذكور ص 209-210) .

(108) من فقدت زوجها أو من فقد زوجته .

(109) النصيب ، ما يرجع إلى الشخص بعد قسمة ما .

(110) من قسمة الإرث . قال ابن عرفة في تحديد الفرائض : « علم الفرائض لقباً للفقهاء المتعلق بالإرث وعلم ما يوصل لمعرفة قدر ما يجب لكل ذي حق من التركة » (الحدود ص 532) .

(110) مكرر نوزل 1 : 113 و - ظ .

(1) بعض مفاهيم النجاسة الموجودة في الإسلام وحتى في غير الإسلام من الأديان والعقليات ، وهي عالقـة خاصة بالدم مثل ما هو الشأن في مهنة القصابين والحجامة . ويتصل بهذا شيئاً ما المهن التي تنتج روائع كريمة وتوجد في كتب الفتاوى عادة مناقشات طويلة تتعلق بتلك الروائح ووجوب التخلص منها خاصة عند الذهاب إلى صلاة الجمعة .

(2) بعض المهن التي تكون أكثر تعريضاً لأصحابها لخرق بعض القوانين الدينية كاستعمال الرباء أو كثرة الأيمان التي تؤدي بصفة عامة إلى الخنث . والإسلام يعير الكلمة قيمة كبرى وتخصص الأبواب للأيمان في كتب الفقه والفتوى ، ولعل ذلك التشديد هو الذي أنتج رد فعل يهدف إلى التفصي من الكلمة وتمثل في تخريجات وحيل افقدت الكلمة العربية في النهاية كل قيمتها . لذا كانت المهن التي يكثر فيها الكلام وبالتالي القسم وبالتالي الكذب لأن « كل حلاف كذاب » كما يقال ، محتقرة شيئاً ما في تلك العقلية المتأثرة بالقيم الدينية حتى وإن كانت تخرق الكثير منها .

(3) بعض المهن أو المناصب الاجتماعية السياسية محتقرة شيئاً ما لبعض الأخلاق والقيم الدينية المنتشرة عند عامة المسلمين وهي نتيجة في الغالب لصراع بعض رجال الدين المشاهير مع القوى السياسية .

## (2) تدهور القيم الدينية :

إن هذه النقطة شائكة التناول لأن المسلمين كانوا دوماً يشكون من التدهور الخلقي والديني (111) ولكننا نرى في عصر البرزلي والعهد القريب منه ظواهر تدهور واضحة لاشك فيها تجمع عليها أحكام الملاحظين . ونريد

(111) انظر بعض الملاحظات عن ذلك في مقالنا : فكرة التقدم عند المفكرين الإسلاميين القوامي المنشور في أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي المنعقد بتونس سنة 1974 . (المطبعة الرسمية تونس 1976) ص ص 240-27 .

هنا أن نلمح إلى ثلاث ظواهر مرتبطة في الأصل ببعض الفرائض أو القيم الدينية .

### أ) ظاهرة الحج :

فهذه فريضة الحج قد فقدت محتوياتها الدينية فيما يبدو وأصبحت في الغالب ظاهرة إجتماعية قبل كل شيء . لا بد أن نلاحظ هنا أن الفقهاء في ذلك العصر وربما منذ بصغة قرون خلت قد هوتوا من فرض الحج وألحوا على شرط الإستطاعة مبينين أنه فقد أو يكاد في تلك العصور لعدة أسباب من أهمها إختلال الأمن بل صرح بعض الفقهاء بعدم وجوبه في تلك الظروف ولم يقوموا به هم أنفسهم ... (112)

لكن نجد بخلاف ذلك عند العامة فيما يبدو بعض التهاافت عليه لإعتقادهم أنه يسقط ما في الذمة من الذنوب وذلك ناتج على الراجح عن شدة إقترافهم للآثم وشعورهم بالذنب ، ونجد عند فقهاء تلك العصور محاربة قوية لهذه الظاهرة . جاء في نوازل البرزلي : « قلت ونحوه نقل السبتي (113) في المناسك عنه (البخاري) فقال : يزعم بعض الجهلة أن الحج يسقط ما في الذمة من الحقوق كالصلاة والزكاة وغير ذلك من الحقوق وهو خرق للإجماع ، وإنما يكفر الحج المبرور إثم التأخير لأنه هو الذنب . أما إسقاطه لما استقر في الذمة من صلاة أو زكاة فلم يقل به أحد من علماء المسلمين بل عليه أن يأتي بذلك كله . ولقد أحسن ابن الصلاح (114) في تنبيهه على الحديث الذي أولع العوام بالترخص فيه ونصه : « ولا يغتر بما روي أن أعظم الناس ذنبا من وقف بعرفة » ثم ظن الله لم يغفر له » ، فإنه حديث ضعيف . قال :

(112) سنعود إلى هذه المشاكل المتعلقة بالحج في فرصة قريبة قادمة .

(113) لم نتمكن من التعرف عليه بالضبط لكثرة الحاملين لهذه النسبة .

(114) هو عثمان بن عبد الرحمن عالم الحديث المشهور (1181/577-1245/643) . انظر عن مصادره معجم كحالة 6 : 257 .



هو مما يغفر الجهلة بالمعاصي . قال : وظن بعض الجهلة أيضا أن قوله (ص) « صلاة في مسجد ذي هذا خير من ألف صلاة مما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام (114 مكرر) . فيقصد إلى الإجزاء عن الفوائت حتى لو كانت عليه صلوات وصلى في مسجد المدينة أو المسجد الحرام صلاة يوم أن ذلك يجزيه عنها وتبرأ ذمته . قال النورى (115) : وإنما معناه فيما يرجع إلى الثواب ، فثواب الصلاة فيه يزيد على ثواب ألف صلاة فيما سواه ولا يجزىء عن الفوائت وهذا الاختلاف فيه (116) » .

وقال البرزلي بعدما أورد للخمى (117) فتوى جاء فيها « أن الطريق اليوم من الإسكندرية وما بعد ذلك إلى مكة على صفة لا يلزم معها فرض الحج ولا يؤثم من تأخر في هذه الأحوال » لأنه يكون من باب إلقاء النفس إلى التهلكة (118) : « وبهذا كان يفتي شيخنا الشيخ الفقيه أبو محمد عبد الله الشيبيني (توفي سنة 1380/782) رحمه الله وقد جرب الطريق يقول : الذي يقصد الحج في هذا الوقت إنما هي شهوة نفس وهوى وصيفة من جل هذه العوام لا لقصد إليه تعالى ، فتراه من حين خروجه يرتكب من الآثام من سبب الغير وتعاطي الحرام وترك الصلوات والقذف والغيبة وعدم الوقوف عند حدود الله ، وقد ينضاف إلى ذلك الجهل بأحكام كثير من مسائل الحج فترى حجته الغالب عليها أنه مأثوم فيها / غير مأجور ولاختلال كثير من أمر دينه بما بيّنا عليها (119) » .

- (114) مكرر روي ابن ماجة حديثا قريبا من هذا .  
 (115) هو يحيى بن شرف (1233/631-1277/676) انظر عنه معجم كحالة 13 : 202-203 .  
 (116) التوازل 1 : 56 و .  
 (117) من شيوخ المازرى ، توفي سنة 1085/478 . انظر عنه إدريس : Berbérie (الفهرس) وانظر عن الحج في العصر الصنهاجي ملاحظات إدريس : Berbérie ج 2 : 713-714 .  
 (118) التوازل 1 : 145 ط .  
 (119) التوازل 1 : 145 ط - 146 و .

ويضمن لنا البرزلي بعد ذلك في نوازله قصة خيالية حكّاها طالب مغربي في مجلس شيخه الشيبسي وهي جديرة بأن تحشر في رسالة الغفران للمعري أو رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد ولا ينفي تخيلها تصويرها للواقع الذي نتحدث عنه ، قال البرزلي : « ولقد حكى له طالب من المغاربة بحضرتي أنه يقال : اختصم شياطين المشرق والمغرب أيهم أكثر غواية ، فقال شياطين المشرق لشياطين المغرب : نحن أشد منكم لأننا نحمل المرء على المعاصي وارتكاب المحظورات في مقامات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . فقال شياطين المغرب : نحن أشد منكم لأننا نجد الرجل في أهله وولده يؤدي الفرائض من الصلاة والزكاة وغير ذلك وهو في راحة وملائكته معه كذلك من قلة التبعات فإذا قال القول : في التشوق إلى أرض الحجاز نخسته فيبكي ونحمله على الخروج فيخرج ، فمن يوم خروجه نحمله على ترك الفرائض وارتكاب المحظورات من يوم خروجه إلى يوم دخوله إلى أهله ، فخير نفسه وماله ودينه في شرق الأرض وغربها . فسلم لهم شياطين المشرق شدة الغواية (120) » .

ويضيف البرزلي لشهادة شيخه وشهادة الطالب المغربي شهادته الخاصة فيقول : « قلت : ولاشك أنني شاهدت في سفري للحج (121) بعض هذا وكثيرا منه . فإذا كانت الحالة هذه فبتحصيل فريضة تضييع فرائض كثيرة ... (122) » .

ولاشك أن الكثير من هذه الجوانب المتعلقة بظاهرة الحج جديرة بأن تقارن بجوانب شبيهة بها في عصرنا الحاضر ... (122) » .

(120) نوازل 1 : 146 و .

(121) وذلك عام 799 وعام 800هـ انظر النوازل 1 : 292 ظ . انظر أيضا مقال : الإمام البرزلي للهيلة ص 190-191 .

(122) نوازل 1 : 146 و .

## (ب) ظاهرة الصيام :

ونلاحظ أشياء شبيهة بهذا فيما يتعلق بفريضة الصيام ، فقد جاء مثلا في صدد الحديث عن السنة النبوية المتعلقة بتقديم الفطر وتأخير السحور قول البرزلي : « وكان بعض شيوخنا يقول : هذا إنما هو عند المتقدمين الذين كانوا يأكلون المعلقة من الطعام ولا يشبعون ، ربما ضرهم ذلك في هلاك أجسامهم وأما هذا الزمان فصومهم صوم البهائم يأكلون الطعام الكثير حتى يشبعوا ويمسكون بالنهار ، فهذا السحور في حقهم وعدمه سيان بل ربما زاد تركه في نحولهم ووجوده يسمنهم ويورثهم الكسل عن العبادة لما روي عن بعض السلف أن من أكل كثيرا فشرب كثيرا ففاته كثير (123) » .

ويبدو أن في ذلك العهد تعددت مظاهر الاحتفال بالمولد النبوي (124) وبشهر الصيام واستعمل حتى نوع من البوقات في رمضان ، قال البرزلي : « وشاهدنا اليوم في إفريقية وقود الثريات والقناديل الكثيرة في جامع الزيتونة وغيره وينفق في ذلك أموال ولا مغير ولا منكر فيحتمل أن يكونوا وقفوا على شيء بالجواز ووقعت الغفلة عنه (125) . وكذا البوقات في رمضان في جوامع إفريقية حتى في جامع الزيتونة . وعلى ظني أي وقفت عليها لابن الحاج المتأخر (126) وأنه أنكرها في جملة ما أنكر . وسألت عنها شيخنا المفتي الغبريني فأحتج على ما وقع في جامع الزيتونة ، فقلت له ليس بحجة لأن الفقهاء

(123) نوازل 130 و .

(124) يبدو أن هذه الإحتفالات قد ظهرت في شمال إفريقية مع المرينيين وقد انتشرت في إفريقية بصفة خاصة مع احتلال أبي الحسن المريني لإفريقية في منتصف القرن الثامن . انظر إشارة إلى ذلك في استشهاد البرزلي أسفله . واستنكر البرزلي شغب العامة بهذا الإحتفال في عهده واعتبره بدعة . انظر أيضا مقال الأستاذ السلامي : عادة الإحتفال بالمولد النبوي (مجلة الهداية التونسية سنة 1 ، عدد 3 سنة 1974 ص ص 28) .

(125) نجد في نوازل البرزلي إشارات كثيرة لزينة المساجد مثلا 78 و - 83 و .

(126) ليس المقصود ابن الحاج الذي ذكرناه أعلاه (تعلق رقم 45) وإنما الراجح أنه يقصد أبا عبد الله الحيدري المعروف بابن الحاج صاحب المدخل (توفي سنة 1336/737) انظر عنه معجم كماله 11 : 284 .

لم يجوزوها إلا في الأعراس خاصة أجازها ابن كنانة (127) ، فسكت عني .  
وسألت عنها شيخنا الفقيه الإمام فأجاب بالجواز وأن البوقات المذكورة في  
الأعراس غير هذه فيها طرب يعملها أهل الأندلس والا فهذه تنفر  
الحر (128) . فقلت له : الحر ينفر من كل ما لا يَألف ولعل هذا منها .  
وذكر أن ابن عبد السلام (129) أمر بأدب المنكر لهذا إن عاد ، وقد نزلت  
بالقيروان ففيها وقعت الفتيا (130) » .

### ج) زواج المتعة :

ومن أغرب أمثلة التفصي من قوانين الزواج التلميح المتعلق برؤاسب  
زواج المتعة (131) في المغرب الإسلامي فقد سئل ابن رشد « عن رجل عندهم  
(أي في الأندلس) من أهل العلم والمعرفة تزوج امرأة نكاح متعة إلى أجل  
بغير ولي والصداق نصف درهم من هذه القرارات شهادة رجلين غير مقطوع  
بهما في الحقوق وسئل عن نكاحه هذا مع تحريره فقال إنما تبعثها نفسي ولم  
أقدر على نكاحها لمنع أبي ذلك وخفت أن أزي بها فتزوجتها على ما قيل عن  
ابن عباس ... (132) » .

ولاشك أن هذا يتعلق ببعض المثقفين المجان الذين يعللون مجونهم  
ببعض التخريجات الدينية ولعلمهم أول المقرئين داخلها بمغالطتها ولكنهم  
يقدمون ذلك بين الجد والهزل ... وهذا غير مستغرب وقوعه في المجتمع  
الأندلسي في ذلك معهد ... وهذا ما سبب بصفة خاصة حنق ابن رشد إذ

(127) من أصحاب مالك بن أنس .

(128) يقصد على الراجح الحر الوحشية .

(129) هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام من أبرز شيوخ ابن عرفة ، توفي سنة 1348/749 .  
انظر أسفلة رقم 151 .

(130) النوازل 78 ظ .

(131) المعروف عن زواج المتعة أنه سمع به الرسول في بداية الأمر في بعض الحالات الخاصة ثم  
نسخ وبقيت الشيعة متشبثة به ...

(132) نوازل 214 و .

يعلق على الخبر : « وما ذكرت عنه من المعرفة والطلب حجة عليه توجب خزي الدنيا والآخرة وتنزله أسوأ المنازل لأنه عرف الحق فعانده وخالفه اجتراء على الله وتلاعبا بدينه » ، وروى أن من شر الناس منزلة عند الله يوم القيامة عالما لم ينتفع بعمله فكيف بمن أصرت به معرفته وتطرق بها إلى مواجهة المحظور ومخالفة الجمهور (133) .

والأغرب من هذا هو ما يشير إليه البرزلي من وجود أشياء من هذا القبيل بين أهل جربة ، يقول في النوازل : « وسمعت أهل جربة من الشيعة اليوم (؟) على ذلك ، يبيت مع المرأة باسم النكاح ويقال : تزوج فلان فلانة بغير شهود كما ذكر في التمهيد (134) . وقد ذكر القرافي أن الأخذ بالرخص جائز ما لم يؤد إلى صورة مجمع عليها مثل هذا النكاح فيكون مجمعا على تحريمه (135) » .

ولا علم لي بوجود فيئات شيعية بجربة وإنما المتعارف أن الخوارج وخاصة الإباضية هم الموجودون بجربة (136) . فهل وقع خطأ في النص أم هو استعمال مجازي يقصد به الخوارج ؟ ولا علم لنا باعتناق الخوارج لمبدأ من هذا القبيل . فهل يكون ذلك من باب الإشاعات التي تتقاذف بها الفرق المختلفة للقدح في بعضها بعضا ؟

### (3) اشتداد ظاهرة التصوف :

لعل من أحسن الدلائل أيضا على تدهور بعض القيم الدينية أن ظاهرة التصوف قد اشتدت في القرن الثامن والتاسع ولا نريد أن نشير إلى المراحل

(133) نوازل 214 ظ .

(134) توجد مجموعة من التأليف تحمل مثل هذا الرسم انظر كشف الظنون 1 : 483-485 والباقلاني كتاب بهذا الاسم ولكن لا توجد فيه هذه الملاحظة .

(135) نوازل 214 ظ .

(136) انظر عن الإباضية وتعاليمهم وانتشارهم خاصة مقال اباضية في دائرة المعارف (ط. الجديدة) ج 2 : 669-682 (ليفيسكي) .

التي مر بها هذا التصوف الإسلامي في إفريقية وفي المغرب الإسلامي بصفة عامة فهذا عمل ما زالت معالمه غير واضحة كل الوضوح ويحتاج إلى دراسات أخرى متعددة لكن يبدو للدارسين أن الشغف بالتصوف قد اشتد بصورة واضحة ابتداء من القرن السادس نتيجة تطورات مختلفة ونتيجة تأثير بعض مشاهير الصوفية الأندلسيين والمغاربة أمثال ابن العريف (توفي سنة 1141/536) وابن براجان (توفي سنة 1141/536) وابن قسي (ت. 1151/546) وأبي مدين شبيب (ت. 1197/594) ومحي الدين بن عربي (ت. 1240/638) وأبي الحسن الشاذلي (ت. 1258/656) (137) .

ونريد في هذا الصدد أن نلمح فقط إلى بعض الإشارات التي وجدناها خاصة في الجزء الأول - المذكور - من نوازل البرزلي والتي تؤكد هذا الإزدهار وربما إنحراف التصوف بصورة واضحة إلى بعض مظاهر الشعوذة وإلى إنتشار حلقات الذكر وما فيها من سماع وشطح .

جاء في النوازل : « وسئل أيضا (أبو محمد) (138) عن هؤلاء الذين يجلسون في الطرقات ولهم ملاعب يورون الناس أنهم يقطعون رأس الإنسان ثم يدعونه فيجيبهم حيا ويجعلون من التراب دراهم ودنانير ويقطعون السلسلة فهل تراهم بهذا الفعل سحرة ؟ فقال : إن لم يكن فيه كفر فلا شيء عليهم وهذا إنما هو خفة يد وملاعب . قلت : كان شيخنا الشيخ الفقيه الإمام رحمه الله يقول : الصواب أنه من عمل السحر وينكر على من يقف ينظر

(137) انظر عن مختلف هؤلاء الأعلام المقالات المخصصة لهم في دائرة المعارف . وانظر بصفة عامة محمد البهلي النبال : الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي (تونس 1965) وبرانشفيق Le sufisme en occident ج 2 ص 317-351 ومقال Musulman au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> S. de J.C. (A.I.E.O. 1934 - 35 pp. 145

انظر أيضا مقال الهيلة المذكور أعلاه .

(138) الراجح أنه يقصد أبا محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (922/310-996/386) انظر عنه إدريس : Berbérie (الفهرس) .

كحلق باب منارة ويقول هو جرحه في حقه وكذا من يسمع سيرة عترة ، جرحه في حقه لأنه كذب ومستحلي الكذب كاذب (139) » .

ويبدو لنا أن هذا التشدد ، وهو دليل على طغيان هذه الظاهرة التي ولدت عنفا في معاكستها ، ليس خاصا بابن عرفة لأننا نجد البرزلي يضيف « وكذا أخبرني سيدي أبو عبد الله البطرني (توفي سنة 1391/793) (140) أن الشيخ القاضي ابن القداح (ت. 1334/734) (141) سئل بحضرته عن ذلك فأفتى بهذا ، قال : وكذا سيرة ذو الهمة والبطال (142) » . ويضيف البرزلي : « وكذا كتب الطلاس والحروف العبرانية جارية على هذا المعنى من الخلاف المتقدم غير أنني رأيته على ظهر بعض كتب شيخنا الفقيه الإمام رحمه الله كتابة لبعض الأدواء بالفاظ عجبية بخطه وأظنه كان يستعملها فمنها ... (143) » .

فكان ابن عرفة إذن رغم تشدده في هذا الموضوع لم يستطع إلا الرضوخ لتيار جارف فرض نفسه في عهده على الخاصة والعامة ولعل ذلك سيزداد مع الأيام ...

وفي هذا الصدد يمكن أن نذكر أيضا « إدعاء المعرفة بالغيب » فقد قال البرزلي : « وسئل بعض الإفريقيين عن قوم يدعون الصلاح ويقولون بعلم

(139) نوازل 90 .

(140) هو محمد بن أحمد البطرني (أبو الحسن ، أبو محمد) ، خلفه ابن عرفة في خطابة جامع الزيتونة عند حجه سنة 792 هـ . انظر عنه نيل الإبتهاج ص 273 وفهرست الرصاع (الفهرس) والتعريف بابن خلدون (الفهرس) والحلل السندسية للسراج خاصة ص 697-698 وشجرة النور 1 : 226 .

(141) هو أبو حفص عمر بن علي بن قدام الهواري خلف ابن عبد الرفيغ على قضاء تونس سنة 1336/733 . توفي سنة 1334/734 فخلفه في القضاء ابن عبد السلام . انظر الزركشي : تاريخ الدولتين ص 70 . ابن فرحون : الديباج ص 187 (وفيه انه توفي سنة 1336/736) .

(142) نوازل 90 . انظر في دائرة المعارف مقالي : ذو الهمة ج 2 : 240-246 (كانار) والبطال ج 1 : 1136-1137 (كانار) .

(143) نوازل 90 .

ما في بطون النساء وأين يموت ووقت نزول الغيث وقد تواترت بذلك أخبارهم . قلت : بل يجب هجرانهم مطلقا وهم أشد من هؤلاء الذين ذكرنا من الوهبية (144) لأنهم يزعمون أنهم أهل السنة واعتقادهم ذلك كفر لأنه إعتقد خلاف نص القرآن بذكر ذلك . فإن تمادى على إعتقاده فهي ردة ويجرى على أحكام المرتدين (145) » .

ويبدو لنا من خلال نوازل البرزلي أن الفقهاء قد أصبحوا يستنكرون بحساسية مفرطة كل ما من شأنه أن يذكر بما يقع في حلقات الذكر الصوفية أو ما يمكن أن يؤدي إليه وربما ذلك من باب سد الذرائع ، فحتى مجرد الدعاء عقب الصلاة أصبح « مشكوكا فيه » خاصة إذا ما اقترن بهيئة ما (146) في بسط الأيدي أو بحلق جميع الرأس ... (147) بل أصبحت تثار مشاكل حتى فيما يتعلق بالدعاء للصحابة في الخطب الدينية « على ما جرت عليه العادة في زماننا » كما يقول البرزلي (148) ولاشك أن هذا التخرج ناتج عن إستغلال تيار الولاية والصلاح والتبرك بالصحابة لتبرير سلوكهم .

وبطبيعة الحال فإن الإستنكار يتجه بصفة خاصة إلى ما يوجد في حلقات الذكر والتصوف من تطريب وتلحين فقد « سئل المازري عن قوم يجتمعون بالليل بعد صلاة العشاء الآخرة ومعهم قناديل يمشون السور ويذكرون أنهم يريدون العسس يقولون باجتماع أصواتهم : سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم بتطريب وتحنين ... » فيجيب المازري بأن الإجتماع للذكر بالتطريب والتلحين ورفع الصوت قد نهى عنه العلماء وانكروه وعدوه بدعة (149) » .

(144) فرقة خارجية انتقدها البرزلي عديد المرات مثلا نوازل 76 ط .

(145) نوازل 76 ط .

(146) نوازل 80 ط .

(147) نوازل 81 ط .

(148) نوازل 73 و .

(149) نوازل 168 ط وانظر أيضا نوازل 71 ط . وانظر ملاحظات عن تاريخ التصوف خاصة في العصر الصنهاجي ، إدريس : Berbérie 2 ص ص 692 .



لكن يبدو أن بعض مظاهر التصوف قد فرضت نفسها لدى الخاص والعام وأصبح بعض مشاهير الفقهاء مضطرين لمسايرتها رغم بعض التحرج خاصة في مواكب المولد أمام بعض الملوك فلقد جاء في النوازل : « وسألت شيخنا الإمام عن سماع الغناء فقال : أما ما فيه تحزين فجائز إذا كان نده (؟) (150) ولا يخرج به ، وحضرته مرة مع ابن عبد السلام (ت. سنة 748/749) (151) وابن هارون (ت. 1349/750) (152) والبطرني (1391/793) في المولد الذي صنعه أبو الحسن المريني (153) . وسأله بعض الطلبة هل كان فيه شبابات وطيران قال : أظن ذلك . وحضره مرة في دولة الأمير عمر (154) لكن يحمل حضورهم على أن فيه بعض التقية . وسأله عن الشطح فقال : الصواب منعه وإن كان فيه للصوفية شيء ثم ذكر حكاية ملك وحضره مع خاصة الناس ورئي في يده العود . قلت : رأيت في بعض كتب المتصوفة جواز التحريك والشطح ويذكر فيه أثرا عن أوائل هذه الأمة (155) . »

وقد وصل تأثير الصالحين إلى حد أن الحياة والمادة أصبحتا لديهم سواء فتأثيرهم لا ينقص بمماتهم بل لعله يزداد ففي نوازل البرزلي كثير من الإشارات إلى قبورهم والتراب المأخوذ منها وتأثيره في البشر بل نجد بعض الفقهاء يخوضون في مسألة « إخراج الميت الذي نظن صلاحه بالتزغريت » ويجب بعض المفتين أن ذلك « بدعة حدث فينبغي أن يأمر بقطعها ... (156) » .

(150) لا نكتفيها في المخطوط . وفي المخطوط رقم 1/5429 : ندره (ورقة 52) ولعلها « ندبة » (؟) .

(151) من أشهر شيوخ ابن عرفة، انظر عنه خاصة الديباج ص 336-337 - نيل الديباج ص 242 - شجرة النور الزكية رقم 210 - حلال السراج (الفهرس) - فهرسة الرصاع 86-87 .

(152) من شيوخ ابن عرفة انظر عنه خاصة : نيل الابتهاج 243 - شجرة النور 211 - حلال السراج 598-600 - الرصاع 87 .

(153) يكون ذلك سنة 1348/749 لأن أبا الحسن المريني دخل تونس في جمادى الثانية سنة 748هـ/سبتمبر 1347م .

(154) يمكن أن يكون عمر بن أبي بكر بن يحيى أو أبا حفص عمر أخا أبي فارس عبد العزيز انظر عنهما برانشفيق : Berberie (الفهرس) .

(155) نوازل 64 ومخطوط رقم 145529 : 52 وسط .

(156) نوازل 124 و .

## الخاتمة :

تلك بعض الأمثلة هي في الغالب من جزء واحد من نوازل البرزلي أوردنا منها ما أمكن جمعه تحت بعض العناصر التأليفية ولكن يمكن تعديد الملاحظات أكثر مما فعلنا إذ نوازل البرزلي هي في الحقيقة منجم ثري للمعلومات الاجتماعية والاقتصادية بمختلف أنواعها .

والثروة الكبيرة الموجودة في مثل هذه التصانيف تسمح لنا في رأيي بتجشّم أتعاب النظر فيها ودراستها وربما تحقيقها علميا إذ إذاك فقط يمكن لكل إنسان أن يفتش عن بغيته في هذا المنجم الخصب لأن هذه المادة مختلطة جدا بالنسبة إلينا وهي وإن كانت مرتبة حسب الأبواب التقليدية للفقهاء الإسلامي ويمكن أن تقودنا تلك التبويبات شيئا ما مع شيء من الحدس ، إلى ما نريد لكن لا يجب أن نغتر كثيرا بذلك إذ قد نجد الفائدة الكبرى التي نفتش عنها في خضم مواد لا تهمنا بتاتا ذلك أن ١٠ يهمننا اليوم كان بالنسبة إليهم عرضيا مثلما أصبح في الغالب ما كان جوهريا بالنسبة إليهم ثانويا بالنسبة إلينا ، ولعل هذه العراقيل تتطلب من الناحية المنهجية أن يقوم بعض الباحثين بإصدار فهرس تحليلية مفصلة لمادة هذه الأبواب المختلفة وتصنيفها حسب مراكز لاهتمام متعددة مثلما فعل (E. Amar) بالنسبة لمعيار الونشريسي و (Bousquet) بالنسبة للمدونة سحنون وأحياء الغزالي ... فأعمال من هذا القبيل مهما كانت عيوبها ومهما كان الخلل الذي يمكن أن يعتربها، من شأنها أن تقدم بعض العون للباحثين الذين تختلف مشاربهم وأهدافهم وقد تختلف أيضا أهداف الباحث الواحد باختلاف الظروف ولا يمكن له في كل مرة قراءة آلاف الصفحات المخطوطة للتفتيش عن بعض الجزئيات في كتاب واحد .

## شاعران ثقفیان : طریح بن اسماعیل محمد بن عبد الله بن نمیر

صنعة : الدكتور نوري حمودي علي

### 1 - « طریح بن إسماعیل الثقفی »

تبدأ أخبار طریح من سلسلة نسبه الذي ينتهي بقيس عيلان من مضر  
وتقفز مرة واحدة إلى ذكر أمه ثم تعود الأخبار لتحديد كنيته بأبي الصلت  
لابن كان له ذكره في شعره فقال (1) :

يَا صَلْتُ إِنَّ أَبَاكَ رَهْنٌ مَنِئِيَّةٍ      مَكْتُوبَةٌ لَا بُدَّ أَنْ يَلْقَاهَا

وان الشاعر لم يوفق في حياته فقد ماتت زوجته في وقت مبكر وابنه  
صغير وقد اضطره ذلك إلى أن يطرحه إلى أخواله .. وكان يتشوق إليه ..  
بات الخيالُ من الصلبيت مؤرقِي      يُقْرِى السُّرَاةَ مع الرَّبَابِ المُلْتَقِ  
مَا رَاعَنِي إِلَّا بَيْسَاضٌ وَجِيهِي      تَحْتَ الدُّجْنَةِ كالسَّرَاجِ المَشْرِقِ

(1) أبو الفرج . الأغاني 77/4 .

نشأ طريح في دولة بني أمية ، واستفرغ شعره في الوليد بن يزيد وأدرك  
دولة بني العباس ، وأصبحت صورة الوليد النموذج الذي أراده الشاعر في  
القدرة والاستحالة والتصور ، وقد حملته ذلك على أن يبالغ في تحديد معالم  
الصورة ، ويفرط في تهجيها ، حتى خرجت عن إطار الشكل المألوف ،  
وابتعدت قدرته عن اللوحة المعتادة حيث يقول :

لَوْ قُلْتُ لِلسَّيْلِ دَعْ طَرِيقَكَ وَالسَّيْلُ عَلَى عَيْنِهِ كَالْهَضْبِ يَعْتَلِجُ  
لَا رَتْدَ أَوْ سَاخَ أَوْ لَكَانَ لَهُ فِي سَائِرِ الْأَرْضِ عَنْكَ مُنْعَرَجُ

ويقول في الأخرى :

جَوَادُ إِذَا جِئْتَهُ رَاجِيًا      كَفَاكَ السُّؤَالُ وَإِنْ عُدْتَ عَادَا  
خَلَاثِقُهُ كَسْبِيكَ النَّضَا      رِ لَا يَعْمَلُ الدَّهْرُ فِيهَا فَسَادَا

وقد حملته هذا الاكبار والاعتزاز على أن يقدم مديحه له من خلال  
النموذج الفني لقصيدة المديح ، وقد التزم بنائها التزاما فنيا أتاح له الدخول  
إلى مضمون القصيدة ، وأباح التسلل إلى التعبير بشكل محسوس عن العواطف  
الكامنة ، وقد وجد في الربع والمنحنى والعقيق والحلي والرماد وليالي سلمى  
وميعة الشباب والأيام الغريرة والبكاء من الفراق ، مداخل عاطفية حادة ،  
ذوب فيها أحاسيس الاعتراف ، وعبر من خلالها عن القيمة الذاتية السامية  
التي أراد لها أن تأخذ مكانتها في لوحة المديح ، وقد وفق إلى كل هذا في  
بعض مقطعاته ، كما نراه في هذه القصيدة :

أَفْقَرَ مِمَّنْ يَحُلُّهُ السَّنْدُ      فَالْمُنْحَنَى فَالْعَقِيقُ فَالْجُمْدُ  
لَمْ يَبْقَ فِيهَا مِنَ الْمَعَارِفِ بَعْدَ الْحَيِّ إِلَّا الرَّمَادُ وَالْوَتْدُ

لَمْ أَنْسَ سَلَمِي وَلَا لَيْالِيَنَا      بِالْحَزَنِ إِذْ عَيْشُنَا بِهَا رَغَدُ  
إِذْ نَحْنُ فِي مِيعَةِ الشَّبَابِ وَإِذْ      أَيَّامُنَا تِلْكَ غَضَّةٌ جَدُّ

دَعُ عَنْكَ سَلَمَى لَغَيْرِ مَقْلِبِيَّةٍ      وَعَدَّ مَدْحًا بِيُونَهُ شُرْدُ  
لِلْأَفْضَلِ الْأَفْضَلِ الْخَلِيفَةِ عَبَّاسِ      دُونَ شَأْوِهِ صُعْدُ  
فِي وَجْهِهِ النُّورُ يُسْتَضَاءُ كَمَا      لَأَحَ سِرَاجُ النَّارِ إِذْ يَتَقِيدُ

وهي طويلة تمثل النموذج الذي اتبعه الشاعر في مديحه ، وكانت تصوراتها تتعالى من خلال أبياته ، وطموحه يرتسم من ثنايا المعاني التي كان يعطيها لممدوحه ، فيجعله إمام الهدى الذي أصلح الله به الناس ، بحيث أنهم سجدوا عندما صار إليه الملك ، واستبشروا بالرضا ، وعجوا بالحمد ، ومظاهر أخرى أكدها في قصائده ، وعبر عنها في مدائحه ، وإن هذه المدائح كانت تتحدد من خلال الصلة المثينة التي تشد بينهما ، والعهد والصداقة التي تربطهما والنسب الذي يجمعهما باعتبار أن أم الوليد كانت ثقفية (2) .

فقد كان الوليد بن يزيد يكرمه ، وكانت له منه منزلة قريبة ومكانة مزمومة ، حيث كان كما قال أبو الفرج (3) يدني مجلسه ويجعله أول داخل وآخر خارج ولم يكن يصدر إلا عن رأيه ... وهي صلة توحى بالثقة المتبادلة ، وتدل على الأهمية البالغة التي كان يتمتع بها الشاعر لدى الخليفة ، وإن هذه الصلة والملازمة والاستشارة تحمل من دلالات التوثيق ما يؤكد اطمئنان الخليفة إلى السلوك الفردي والاجتماعي الذي كان يعرف به الشاعر ، وإنما هذه الثقة لم تكن وليدة أيام معدودة أو حصيلة معرفة آنية وسريعة ، وإنما هي نتيجة حتمية لتجارب .

ويقدم طريح نفسه إلى الوليد ثانية وهو يجد المرارة قوية ، وقد أبعد عنه بعد أن كان يحوك الشعر ، ويصفيه وينظمه درا وذها ، وهو لم يفكر في يوم من الأيام أن يكون في هذا الموقف بعد أن دخل الوشاة بينهما ، وتمكنوا

(2) الطبري . التاريخ 253/7 .

(3) أبو الفرج . الأغاني 78/4 .

من تفريقهما ، واستطاعوا أن يوغروا صدر الخليفة بما أراذوا زورا وهي صورة تطالعنا في كثير نماذجنا ودراساتنا ، ولابد أن يخضع هذا الجانب السلوكي وما يوافقه من انعطافات ويدور حوله من نوازع ويحاك من أقاصيص ويختلق من أسباب لدراسات اجتماعية ونفسية تحدد العوامل التي تتدخل في هذا الخلق ، فتدعو إلى تضخيم هذا الجانب ، وتنطلق وراء الأخبار ، ويظل المؤرخون يتابعون الظاهرة ، ويختلفون لها المبررات ، والأسباب ليحددوا شكل الظاهرة ويقفوا عند المواضع المعقولة التي تؤيد وجهات النظر المنطقية التي تبيح لهم التصور ، وتحقق لهم الوصول إلى التفسير الذي أحاط بها ..... وقد تركت هذه الوشاية أثرها في نفس الشاعر فحملته على الاستعطاف الذي كانت أماراته توحى بالألم ، وآثاره تلوح من خلال الأبيات التي كان يتوجه بها إلى الخليفة ، وقد شحنت بالهموم التي حرمتها من النوم ، وأثارت في نفسه الجزع ، وقد حاول أن يظهر صدق حبه ، ووفاء إخلاصه له ، ويظهر الضعف الذي اعتراه ، والعزلة التي أحاقت به ، والشماتة التي أصابت خصومه .

إن هذه الصورة تذكرنا بصور النابغة التي حدد فيها اعتذاره وأكد مقومات شخصيته ، وثبت حجبته التي أصبحت رمزا لكل دفاع ، ومرتكزا لكل قضية وفند من خلالها مزاعم الوشاة وأباطيل المبطلين ، وطريح في لوحاته التي يقرب فيها من النابغة ، لا يريد من الممدوح أن يكون مصدقا لهؤلاء ، وقد حاول أن يقدم بأسلوب واضح ، واعتذار مقبول صورته ناصعة واضحة ، وحججه مقبولة ومعقولة ، ليحفظ ذمامه ويكبت جموح الأعداء ، ويقطع دابر الفتنة ، ويشير من ثنايا أقواله إلى الإخلاص الذي كان يتحلى به ، وليترك الأمر له بعد أن يقدم له هذه الصور .

لقد بذل الشاعر مجموعة محاولات في التعبير عن أوضاعه الإنسانية من خلال أبياته الحكيمية التي أوجتها له ظروفه ، ودفعته إلى التحدث بها أوضاعه الخاصة .

وَالْمَالُ جُنَّةٌ ذِي الْمَعَايِبِ إِنَّهُ يُصِيبُ  
يُحَمَّدُ وَإِنْ يَدْعُ الطَّرِيقَةَ يُعْذَرُ  
وَالْمَرْءُ بِحَمْدِهِ إِنَّهُ يُضَادِفُ حَظَّهُ  
قَدْرٌ وَيَعْذِلُ فِي الَّذِي لَمْ يَقْدِرْ  
وَالنَّاسُ أَعْدَاءُ لِكُلِّ مُدَقِّعٍ  
صِفْرِ الْيَدَيْنِ وَالْخُوفِ لِلْمُكْثِرِ  
وَإِذَا امْرُءٌ فِي النَّاسِ لَمْ يَكْ عَازِمًا  
بِالْعَرَفِ لَمْ يَكْ مُنْكَرًا لِلْمُنْكَرِ

إن أخبار الشاعر طريح تتسع عندما تكون مصاحبة للوليد بن يزيد وتتضاءل أو تتلاشى عندما تكون بعيدة عن دائرة الخلافة ، وهذا يعني أن وشائج الصلة والابتعاد كانت تنحصر في حدود سنة (125-126) وهي المدة التي تنحصر فيها الخلافة ، وأن الأخبار كانت تأخذ بعدها المناسب كلما اقتربت من الدائرة .. لأن الأخبار الأخرى التي كانت تأتي لم تكن من حيث الكثافة متناسبة مع الأخبار التي وصلت إلينا — على الرغم من قصر المدة وطبيعة الاتصال — والشاعر بعيد عنها .. وربما كانت صلة طريح بالوليد وانصرافه إليه واختصاصه بالمديح ينطلق من أسباب قبلية صرفة ، باعتبار أم الوليد ثقفية (4) .

وقد دفعته صلة النسب هذه إلى توجيه المديح توجيهها مباشرا لأنه وجد فيه صورة أخرى من صور التجسيد ، ولوحة يمكن أن يضع عليها الألوان المناسبة التي تجد في نفسه قبولاً ، وقد وجدت عناصر القرابة وصلات الود موضوعاً في نفس الشاعر فكانت وفاء صادقاً وإخلاصاً حقيقياً لتزعمته في قصائد المديح التي وجدت مكانتها في الشعر العربي من حيث الصدق والالتزام

والانقطاع ، وهذا يعني أن الصدق كان يدخل إلى الأبيات ، والاستجابة  
الوجدانية كانت تسرب إلى العبارات ، ولا أريد أن أقف عند هذا الجانب  
أكثر من ذلك ، لأن هذه العلامات البارزة يمكن أن تمهد لدراسات أخرى  
تتصل بجوانب شعر المديح لتضع هذا الفن من فنون الشعر العربي في المكانة  
اللائقة التي حدد أقطارها وميز خطوطها ووجه أغراضها .. وقد ظلت هذه  
الروح - لأنها نابعة من موضع الصدق - حية في شعره ، صافية في معانيه  
على الرغم من انتهاء الدولة العربية في العصر الأموي ، لأنه خاطب في أبيات  
داود بن علي عامل العباسيين على الكوفة (سنة 132) وأظهر تعلقه بالدولة  
العربية ، وأعلن تهديده لداود عم السفاح على الرغم من قسوة الظروف  
واشتداد الأزمة .

تخلّ بحاجتي واشدد قواها      فقد أمست بمنزلة الضياع  
إذا راضعتها بلبان أخرى      أضربها مشاركة الرضاع  
ودونك فاغتنم شكري وشعري      وإياكم مكاشفة القناع

وهي أبيات توحى بالرفعة التي كان يستشعرها الشاعر ، وتؤكد نزعة  
الأصيلة في الدفاع عن الحق الذي جاء من أجله وصلته بالخليفة الأموي  
معروفة .

ونقطع أخبار طريح في زحمة الأحداث التي مرت على تأسيس الدولة  
العربية في العصر العباسي ويتلاشى صوته ولم نجد إشارة تكشف عن الوضع  
الذي كان عليه الشاعر بعد هذه الفترة ولكن طريح كان يوحى من خلال  
أبياته أن الشيب قد أدركه وإن كانت هذه الإشارات - في المراحل الأولى -  
لا تؤيد تمكنه منه لأنه لم ينتقض منه قلامة كما يقول :

والشيب إن يحلّل فاء وراءه      عمرا يكون خلاله مُتَنَفِّسُ  
لم ينتقض مني المشيب قلامةً      الآن حين بدأ ألبّ واكيس



ووقف عند الشيب في أبيات أخرى وقفة طويلة أثنى عليه ومدحه ، فآخِر به  
ووجده أنفع من الشباب وكان حديثه عنه طويلا .....

ان الشباب عمى لاكثر أهله      وتعرض لهالك وتقرع  
وترى المشيب مبصرا ومحكما      كل يغولك نازل ومودع  
والشيب للحكماء من سفه الصبا      بدل تكون له الفضيلة مقنع  
والشيب زين ذوى المروءة والحجى      فيه لهم شرف وحق مودع  
لا يبعد الله الشباب فمرحبا      بالشيب حين أوى إليه المرجع  
فدع البكاء على الشباب وقل له      ما قال عند مصيبة مسترجع

وتحدث عن الشيب ثالثة فجعله مفتتحا لقصيدة .. ويبدو أن الشيب في هذه  
المرحلة أصبح مؤلما لأنه يطوى الفتى حتى ان معارفه يتذكرون له . ويمله الذي  
يهواه .. ولعله كان في هذه الأبيات قد أدرك مرحلة متأخرة ، أو أنه جرى  
في القصيدة مجرى التقليد وهو يجد تجاوبا بين ما كان يعانيه وما يحاول أن  
يقدم به الأبيات .

وقد تسرب الملل إلى بعض قصائده ، واعترى اليأس معانيه ، وسيطر  
عليه عامل الانقياد والخضوع ، والإيمان المطلق بصنع الدهر ، وهي حالة  
تعتري الإنسان في مرحلة من مراحل حياته ، وقد تكون أسبابها نابعة من ضيق  
حالته ، أو انصراف الناس عنه ، أو كبر يصيبه ، أو صدود يلاقيه ممن  
تعود على مواجهته أو مصاحبته ، حتى رانت على بعض أبياته أمارات الزهد  
والقناعة وبرزت من خلال معانيه قناعته بما قدّر عليه ...

والدهر ليس بناج من دوائره      حي جبان ولا مستأسد بطل  
ولا دفين غيابات له نفق      تحت التراب ولا حوت ولا عل  
بل كل شيء سيُبلى الدهر جدته      حتى يبسد ويتقسي الله والعمل

## \* منزلة شعره :

اعتمد شعر طريح في كثير من مواضع الاستشهاد بسبب قدرته الشعرية وقد حفلت كتب الأدب واللغة والبلدان والاختيارات بأشعاره ، فقد عدّ أبو هلال العسكري أبياته في مديح الوليد بن يزيد من أمدح ما قالت العرب وهي من الغلو على ما هي عليه (5) وأكد جودة مديحه في أبيات أخرى (6) وعده قوله :

سعيتُ ابتغاء الشكر فيما صنعت بي فقصرت مغلوبا وإنني لشاكر

من أجود ما قيل في عظم النعمة وقصور الشكر من قديم الشعر (7) وهي أقوال تضع قدرة الشاعر في موضع محمود وتمنحه من المكنة والتعبير ما استطاع أن ينال هذه المكانة عند أبي هلال العسكري على الرغم من أكداش الشعراء الذين حفلت بهم العصور ، وعلى الرغم من ازدهار فنون البديع ، واتساع قعة الصور الشعرية ، ولم نجد له موضعا واحدا يجعله خارج إطار الاستشهاد المحمود .

واستشهد له البحتري في حماسته في ثمانية عشر موضعا بخمسين بيتا في أبواب متفرقة ، ويغلب عليها الطابع الاخلاقي ، والجانب الاجتماعي ، لأنها تمثل التجربة الحياتية ، والقدرة على تصوير الواقع ، والانتفاع من التجربة ، والحصيلة التي يخلص إليها الإنسان من مخالطة الناس ومعايشة الزمن ، وهي تعكس وضعاً أدرك البحتري قدرة ملائحته للغرض الذي من أجله وضع الحماسة ، وهي مجموعة ينفرد بها الشاعر إلى جانب الشعراء الآخرين الذين عرفوا بهذا الاتجاه أمثال زهير بن أبي سلمى ، ليبد بن ربيعة ،

(5) أبو هلال العسكري - ديوان المعاني - 24 .

(6) أبو هلال العسكري - ديوان المعاني - 52 .

(7) أبو هلال العسكري - ديوان المعاني - 126 .

عدي بن زيد ، يحيى بن زياد الحارثي ، صالح بن عبد القدوس ، عبد الله بن معاوية .

إن اختيار البحثري لهذه المجموعة من شعر طريح تمثل إلى جانب طبيعتها الاخلاقية التي اتصفت بها الحماسة جانباً فنياً وجد في نفس المؤلف الشاعر هوى شعرياً وقبولاً حسياً حمله على الاستزادة من شعره ، وبثه في أبواب متفرقة من الكتاب ، وهو لم يكتف في بعض الأبواب بقطعة واحدة وإنما يتتقى قطعتين من مقطوعاته ، وهي حقيقة أخرى تؤكد التعلق الشعري الذي التزم به البحثري وهو يطوف بين قصائد الشاعر ومقطوعاته ، وهي خصيصة فنية لا بد أن يحسب حسابها أو تحدد قيمتها من خلال الدراسة ، لأن حدود الاختيار وطبيعته وكثرته ترسم خطاً بياناً لطبيعة النماذج المختارة .

وإذا حاولنا مراجعة المصادر التي احتجنت شعر طريح وجدناها متقاربة من حيث الغرض ، لأن معظمها ينحصر بين كتب الاختيار أو الأدب أو البلاغة وفي بعض المواقع كتب التاريخ ، وهي مصادر تحدد لنا إلى حد قريب وجهته الشعرية أو موضوعاته التي عالجها ، ومن الطبيعي أن نقف عند العبارة التي رددتها كثير من كتب الأدب وهي تتحدث عن طريح فتقول « نشأ طريح في دولة بني أمية واستفرغ شعره في الوليد بن يزيد » وهذا يعني أن طريحاً قد وجه جل شعره إلى المديح ، وأن هذا المديح قد استفرغه في الوليد بن يزيد ، ولا بد أن يكون هذا الاستفراغ نابعاً من إيمان الشاعر بما يؤديه هذا المديح من أغراض لرسم الصورة المثالية للقيم الاخلاقية الرفيعة وهذا ما تؤكد قصائد المديح وتؤكد المعاني التي كان يحاول تثبيتها ، كما كان الشاعر من خلال هذا المديح يؤكد فساد الدائرة التي كانت تحيط بالوليد ، وهو غرض كان يتجرأ على معالجته بكل صراحة ، محاولاً إظهار فسادها وكذب دعواها ، وقد ظلت هذه الفكرة تلح على تفكيكه الحاحاً انعكس في

أغلب قصائده ... وهي فكرة كان لها تأثيرها الكبير في سلوكه وحياته ، وقد حددت له معالم الطريق الذي سلكه في حياته الأدبية .

إن اقتصار شعر طريح على المديح ، ووقف الصيغ التي حددها في شعره واقتصاره على إيضاح أبعاد المديح من خلال الظروف التي أحاطت بالممدوح من جهة والشاعر من جهة أخرى ، ورسم العناصر الفاعلة في استثارة هذا الغرض من حب قد يكون دافعه الحقيقي قلبيا أو عجابا أو من بغض لأولئك الحاسدين الذين أحاطوا بالممدوح فبحالوا دون الشاعر وتحقيق رغبته .

إن هذا الاقتصار والمعالجة الدقيقة لكل جانب من هذه الجوانب ، وإحاطة ذلك بالوفاء التابع من حقيقة الاحساس بهذه العناصر ، وتجسيد الملامح البارزة في العملية الشعرية تشكل أفقا شعريا جديدا جديرا بالمعالجة والدراسة عند طريح ، وتشكل محاولة ناجحة في توجيه المديح وجهة اجتماعية داعية لرصد المواقع ، وتحديد أوجه النماذج الصالحة ، وإعطاء النموذج الحي لها من ثايا عبارات المديح ، أو كما يعني بالضرورة تحديد مواطن الفساد والاستثمار التي برزت من خلال الواقع الجديد للمجتمع العربي ، وهي صورة حرة بالدراسة أيضا ، لأن الشاعر كان يدركها عن كثب ، ويشخصها بدقة ، ويرصد أشخاصها عن دراية ، وهي عناصر تساعد الدارس على تحديد الجانب السلبي ، وتضع أمامه الصورة الكاملة لواقع الأحداث بشكل تفصيلي .

وعلى الرغم من الاهتمام الذي ناله شعر طريح في كتب الاختيار والاستشهاد ، والسلاسة والرقّة التي حفل بها هذا الشعر ، وهي ظاهرة شعرية أخرى لا بد أن تأخذ جانبا من الدراسة ، لأنه استطاع أن يعبر عن أغراضه المباشرة بوضوح لا تعثر به الصنعة أو تأخذ به دعوة الألفاظ ، نقول على الرغم من هذا الاهتمام فإن كتب التراجم قد أهملت ذكره ، ولم نجد له

مجالاً في طبقاتها أو معاجم شعرائها مؤلفها ومختلفها ، وهي ظاهرة أخرى لا تقتصر على طريق وحده وإنما هي علامة من علامات دراسة الاختيار والوقوف على التراجم والعناصر التي أخذها أصحاب تلك المؤلفات في نظرهم وهم يدرجون أسماء الشعراء ، أو يصنفون قدراتهم الشعرية ، ولكن ابن قتيبة (8) قال عنه ، وكان شاعراً شريفاً وله عقب بالطائف ، وفي خبر قصير قال البكري في السمت ، وهو شاعر مجيد من شعراء الدولتين (9) ، وتسكت عنه بقية الكتب ، وحاول أبو الفرج أن يكتب ترجمته بشكل مفصل ، وهي أوسع ترجمة نستطيع الاعتماد عليها ، لأنها قدمت صورة كبيرة من صوره حياته ، إلى جانب الأشعار والقصائد التي حفل بها الكتاب ، وقد حاول أبو الفرج أن ينصرف في مقدمة ترجمته إلى البحث عن نسبه (10) نقلاً عن كتاب النسب لابن الكلبي ، ووقف وقفة طويلة عند قبيلته ثقيف وبعض أخبارها وما وقع لها وما قيل بشأنها ، وهي أخبار يمكن الاعتماد على بعضها في الحديث عن قبيلة الشاعر .

ومن المعروف أن ثقيفاً أهل دار ناهيك بها خصباً وطيباً ، وهم وإن كان شعرهم أقل ، فإن ذلك القليل يدل على طبع في الشعر عجيب ، وليس ذلك من قبل رداءة الغذاء ، ولا من قلة الخصب الشاغل والغنى عن الناس ، وإنما ذلك عن قدر ما قسم الله لهم من الحظوظ والغرائز والبلاد والأعراق مكانها (11) .

لم يكن الأدب بعيداً عن البيئة في كل أحواله وأوضاعه لأنه صورتها ، تلهم الأديب بالصور ، وتعني خياله بالمعاني والأفكار المستمدة من هذه

(8) ابن قتيبة : الشعر والشعراء 568 .

(9) البكري : سمت اللالي 705/2 .

(10) أبو الفرج : الأغاني 76 - 75 - 74/4 .

(11) الجاحظ : الحيوان 381 - 380/4 .

البيئة ، ولابد أن تأخذ هذه الصور والأفكار حجمها من احساس الشاعر وهو يعيش أحداثها . ويؤكد قدرته في استيعاب متطلبات هذه البيئة من خلال التأثير المباشر أو غير المباشر ، فتقيد كانت تسكن الطائف ، وللطائف حدودها المعروفة في عالم الشعر .

وللجاحظ رأي في شعر ثقيف .. وبين أيدينا مجاميع شعرية لطريح وعبد الله بن نمير ويزيد بن الحكم الثقفي وهي مجاميع تؤكد هذه الرقة والسلاسة وتؤيد ما ذهب إليه النقاد القدامى ، وإن كانت هذه الآراء تبدو متباعدة من حيث الاتفاق ، ولكنها في رمتها محاولة لابرار الجانب الأساسي في تفسير الظاهرة .

والطائف كما نعلم ، بلدة أنعم الله عليها بالطبيعة الساحرة ، والخضرة الوارفة ، والمياه العذبة ، وأنعم الله على أهلها بالهدوء والوداعة ، وشملهم برعاية الدعة والاطمئنان فعاشت منذ القديم بعيدة عن لهب الصحراء القاتل ، وشحة الماء المهلكة ، فكان الشاعر ينعم بالأرض تكسوها نضارة زاهية ، ويرى الساقية وقد انساب ماؤها فراتا سلسيلا ويأكل الثمار حلوة طرية ، ويستظل بالظل الوارف ، ومن الطبيعي أن تكون حياته أهدأ من حياة غيره ، وشعره أرق من شعر أولئك الذين كانوا يصارعون الحياة وقسوتها ، وينازلون الطبيعة وشدتها ، ويحملون من الهواجس ما يعبر عن صراخهم ، وتيزوده من القسوة ما يدل على قوتهم وأصرارهم ، والشعر صورة لأولئك وهؤلاء ، واحة تزخرها الطبيعة بكل ما فيها من ألوان ، ولا بد أن يكون طريح والثقفيون لوحة صادقة لهذه الطبيعة التي حملتهم أمانتها فأدوها على الوجه الأكمل ، ورسموا ابعادها من خلال تأثرهم رسماً إنسانياً رائعاً ، فكانت الرقة شكلاً ومضموناً ، وكانت السلاسة واقعا وتعبيراً ، وكانت الأحاسيس قدرة وتأثيراً ، ولم نجد أنفسنا بحاجة إلى الاستشهاد بالشعر في تناول الباحثين وإنهم قادرون على إدراك ذلك من خلال المراجعة السريعة .

ومن الطبيعي أن تتأثر أوزان شعر الثقفين بهذه الرقعة ، ومعانيهم وتراكيبهم بهذا الواقع ، فتغلب على أشعارهم الأوزان القصيرة ، ويطلع شعرهم بطابع المقطعات ، وتتناثر العناصر الموسيقية في أبياتهم تناثرا واضحا ، وتلوح القوافي التي تقع حروفها في إطار الحروف الموسيقية بشكل ظاهر وواضح .

هذه خواطر آثرنا الوقوف عليها ، لأننا نؤمن أن دراسة تعنى بجمع شعر شاعر وتخلو من ملاحظات لها صلة بحياته وشعره لا تُعَدُّ دراسة ، ولا يمكن أن ترقى إلى مقام الدراسة ، فالمهم أن يكون المحقق واعيا للروح الفنية التي يتصف بها شعر الشاعر الذي يريد دراسته ، مدركا للجوانب الجديدة التي يمكن أن يستشفها من خلال المتابعة والمعايشة والاحتواء عارفا بالوشائج التي تشد بينه وبين معاصريه أو سالفه ليكون القارئ على علم بما يقرأ ودراية بما يتابع ووعي بما يحس به من تجديد ، وفي ذلك تكمن القيمة الحقيقية للبحث وتجلي البراعة الأدبية التي تتميز بها الدراسة .. وقد حاولنا أن نقف على ذلك من ثنایا هذا التناول السريع ، لنضع الخطوط الأساسية لشعراء ثقيف ، ونترك للباحثين المجال في استقصاء مواطنها ، وتحقيق صورتها ، ولابد لي من الإشارة إلى الجهود الكبيرة التي بذلها المحقق الأستاذ محمد نايف الدليمي في معاونتي على جمع الشعر واستقصاء المصادر وترتيبها وهو جهد لا يقل عن جهدي وفقه الله لكل خير ونسأله أن يلهمنا الصواب ، ويعيننا على الابتعاد عن الزلل ويقينا العثرات والحمد لله الذي تفرد بالكمال .

— 1 —

التخريج :

الآيات في الأشباه والنظائر 235/2-236

- 1- ما كنت أحسب أن بحرا زائرا عم البرية كلها الدأداء
- 2- أضحي دفيننا في ذراع واحد من بعد ما ملأ الفضاء علاء
- 3- الا عطاياه الجسم فأنها فصحت بأدنى جودها الأنواء

- 2 -

التخريج :

القصيدة عدا الأبيات السابع والثامن والثاني عشر والثالث عشر والحادي والعشرين في الأغاني 310/4، والأبيات الأول والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع في تجريد الأغاني 575/2 ، وهامش رغبة الأمل 104/6 وقد زاد على رواية التجريد بيتا هو الثامن ، وتهذيب ابن عساكر 54/7-55 وقد أضاف إلى رواية التجريد والرغبة الأبيات التاسع والرابع عشر والسابع عشر والثامن عشر والأول والثالث والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والرابع عشر والسابع عشر في مختار الأغاني 336/4-337 ، والأبيات الأول والتاسع والثاني عشر والثالث عشر والسادس في الشعر والشعراء 568/2-569 ، والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والتاسع والعاشر والحادي عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والثامن عشر والحادي والعشرون والثاني والعشرون والثالث والعشرون والرابع والعشرون والخامس والعشرون والسادس والعشرون والسابع والعشرون في الحماسة البصرية 20/2-21 ، والبيت السادس فقط في عيون الأخبار 28/2 ، وكامل المبرد 14/2-3 ، ورغبة الأمل 104/6 ، والبيتان الثلاثون والحادي والثلاثون في حماسة البحتري 525 ، والبيتان الثالث والثلاثون ، والرابع والثلاثون في حماسة البحتري 120 .

وقال طريح ابن إسماعيل الثقفي يمدح الخليفة الهلبي بن يزيد بن عبد الملك وقد دخل عليه متكررا بعد جفوة :

« من البسيط »

- 1 — يا ابن الخلائف مالي بعد تقربة إليك أقصى وفي حالك لي عجب
- 2 — مالي أذاذ واقصى حين أقصدكم كما توقى من ذي العرة الجرب (12)

(12) العرة : الجرب الذي فيه داء .. وأذاذ : أدفع .



- 3 - كأنني لم يكن بيني وبينكم  
 4 - لو كان بالود يدني منك أزلني  
 5 - وكنت دون رجال قد جعلتهم  
 6 - وإن يسمعوا الخير يخفوه وإن سمعوا  
 7 - رأوا صدودك عني في اللقاء فقد  
 8 - فذو الشمامسة مسرور بهيضتنا  
 9 - أين الذمامة والحق الذي نزلت  
 10 - وهزي العيس من أرض يمانية  
 11 - يقودني الود والإخلاص مخترمي  
 12 - هلا تحسيت من عذري وبغيمهم  
 13 - ما كان يشقى بهذا منك مرتغب  
 14 - وحوكي الشعر اصفيه وانظمه  
 15 - وكنت جاراً وضيفاً منك في خفر  
 16 - وكان منعك لي كالنار في علم  
 17 - وإن سخطك شيء لم أناج به  
 18 - لكن أذاك بقول كاذب ائسم  
 19 - وما عهدتك فيما زل تقطع ذا  
 20 - ولا توجع من حق تحمله  
 21 - فقد تقربت جهداً في رضاك بما  
 22 - فلا أراني بإخلاصي وتنقيتي  
 23 - قد كنت احسبني غير الغريب فقد  
 24 - فغير دفعك حقي وارتفاضك لي
- ال ولا خلة قرعى ولا نسب (13)  
 بقربك الود والاشفاق والحدب (14)  
 دوني إذا ما رأوني مقبلاً قطبوا  
 شراً أذاعوا وإن لم يسمعوا كذبوا  
 تحدثوا إن حبلني منك منقضب (15)  
 وذو النصيحة والاشفاق مكتسب  
 بحفظه وبتعظيم له الكتب  
 إليك خصوصاً بها التعمين والنقب (16)  
 من أبعد الأرض حتى منزلي كتب (17)  
 حتى يبين علي من يرجع الكذب  
 خال ولا الجار ذو القربى ولا الجنب  
 نظم القلائد فيها الدر والذهب  
 قد أبصرت منزلي في ظلك العرب (18)  
 فرد يشب سناها الريح والخطب  
 نفسي ولم يك مما كنت أكتب  
 قوم بغوني فنالوا في ما طلبوا  
 قربي ولا تدفع الحق الذي يجب  
 ولا تتبع بالتكدير ما تهب  
 كانت تنال به من مثلك القرب  
 لك الثناء وقربي منك اقتررب  
 أصبحت أعلن أنني اليوم مغتررب  
 وطبك الكشح عني كنت أحسب (19)

(13) الال : العهد ، ، والخلة : الصداقة .

(14) الحدب : العطف والاشفاق .

(15) المنقضب : المنقطع

(16) العيس : الابل ، ، ، الخوص : النصيحة .

(17) مخترمي : مقصدي ، ، ، الكتب القريب .

(18) الخفر : الحياء .

(19) الارتفاض : الرفض ، ، ، والكشح : العداوة والبغضاء .

- 25 - اشميت بي أقواما صدورهم  
 26 - فاحفظ ذمامك واعلم أن صنعك بي  
 27 - قد كنت أحسب اني قد لجأت إلى  
 28 - أخلصتها لك إخلاص إمرىء علم  
 29 - أصبحت تدفعها مني واعطفها  
 30 - فإن وصلت فاهل العرف أنت وإن  
 31 - إني كريم كرام عشت في أدب  
 32 - قد يعلمون بأن العسر منقطع  
 33 - فلا تسرنكم نعماء ذاهبة  
 34 - فمالهم حيس في الحق مرتهن  
 35 - وما على جارهم الا يكون له  
 36 - قوم لهم ارث مجد غير مؤتنب  
 37 - لا يفرحون إذا ما الدهر طاوعهم  
 38 - فارتق قومي فلم اعتض بهم عوضا
- علي فيك إلى الاذقان تلتهب  
 بمسمع من عداة ضغنهم ذرب (20)  
 حرز والا يضروني وإن البوا  
 الأقوام ان ليس الا فيك يرتغب  
 عليك وهي لمن يحبى بها رغب (21)  
 تدفع يدي فلي بقيا ومنقلب (22)  
 نفى العيوب وملك الشيمة الأدب (23)  
 يوما وأن الغنى لا يبد منقلب  
 ولا تغمنكم بأساء تقتضب  
 مثل الغنائم تحوى ثم تنتهب (24)  
 إذا تكنفه أبياتهم نشب (25)  
 تنقاد طوعا إليه العجم والعرب (26)  
 يوما بيسر ولا يشكون إن نكبوا  
 والدهر يحدث أحداثا لها نوب (27)

- 1 - (مقربة) في موضع (تقربة) رواية التجريد ، و(أجفى) في موضع (أقصى) في الشعر والشعراء ، و(أنهى) بدل الروايتين في هامش رغبة الأمل .  
 2 - رواية ابن عساكر (أرمى) في موضع (أقصى) .  
 6 - (يعلموا) في موضع (يسمعوا) رواية الشعر والشعراء ، و(عيون الأخبار والحامسة البصرية ، و(أذيع) في موضع (أذاعوا) في الشعر والشعراء و(عيون الأخبار وكامل المبرد .  
 7 - (ترامسوا) في موضع (تحدثوا) في الحامسة البصرية .  
 8 - في مختار الأغاني (يقصتنا) بدل (يهيئتنا) .  
 15 - فاتحته (أحيكك) في ابن عساكر ، و(القلندر) بدل (القلائد) في الحامسة البصرية .  
 17 - قافيته في ابن عساكر (أحتسب) .  
 18 - فاتحته في الحامسة البصرية (وقد) .  
 32 - في حماسة البحترى (تعلمون) و(العيش) في موضع العسر .

- (20) الذرب : الحاد .  
 (21) يحبى بها : يعطاها .  
 (22) المنقلب : الرجوع .  
 (23) ملك الصيمة : قوامها ومعظمها .  
 (24) الحيس : بضمين ، المحبوسون .  
 (25) النصب : المسال .  
 (26) غير مؤتنب : لا عيب فيه .  
 (27) النوب : جه نائبة وهي المصيبة تصيب المرء .

— 3 —

التخريج :

محاضرات الأدباء 716/4

وقال أيضا :

« من الكامل »

1- وإذا إستوت للنمل أجنحة حتى يطير فقد دنا عطبه (28)

— 4 —

التخريج :

الآبيات في الشعر والشعراء 568/2 ، والأغاني 316/4 ، وقد جعل الرابع  
ثانيا ، وتجريد الأغاني 576/2 ، ومختاره 370/4-371 ، والأول فقط في  
المعاني الكبير 544 ، وتاريخ الطبري 183/8 ، ربلدان ياقوت 660/1 ، وتهذيب  
تاريخ ابن عساكر 55/7 ، واللسان / صلطح ، وفي مادة / صلطح منه أنه لابن  
قيس الرقيات وهما ، وهو في تاج العروس 183/2 ، والأول والثاني والثالث  
في ديوان المعاني 24 ، في تأويل مشكل القرآن 175 ، في الوساطة 423 ، ونهاية  
الارب 184/3 ، والفرج بعد الشدة 73 ، والثاني والثالث والرابع في تهذيب  
ابن عساكر 54/7 .

وقال يخاطب الوليد بن يزيد :

« من المنسرح »

- 1- أنت ابن مسلنطح البطاح ولم تعطف عليك الحني والولج (29)  
2- لو قلت للسيل دع طريقك والمو ج عليه كالهضب يعتلج

(28) العطب : الهلاك .

(29) المسلنطح من البطاح : ما اتسع واستوى سطحه منها ، والحني : ما نخفض من الأرض  
واحدة حنا ، والجمع حني وحني بكسر الحاء وضمتها ، وهذا تفسير أبي الفرج وليس  
في القاميس ، والهج : كل متسع في الأرض وأحدثه ولجة .

- 3 - لارتد أوساخ أو لكان له في سائر الأرض عنك منعرج (30)  
 4 - طوبى لفرعيك من هنا وهنا طوبى لاعراقك التي تشج (31)  
 1 - (تطرق) في موضع (تعطف) في الأغاني ، والطبرى ، وتجريد الأغاني ، وابن عساكر ،  
 وبلدان ياقوت ، و(يعطف) في المعاني الكبير ، و(يصرب) في ديوان المعاني .  
 3 - فاتحته (لساخ وارتد) في تجريد الأغاني ومختاره .

— 5 —

التخريج :

امالي المرتضى 574/1

وقال أيضا :

« من المتقارب »

- 1 - جواد إذا جثته راجيا كفاك السؤال وإن عدت عاد  
 2 - خلأثقه كسيبك التضار لا يعمل الدهر فيها فسادا

— 6 —

التخريج :

القصيد بتمامها في الأغاني 321/4 وما بعدها ، وهي عدا الرابع عشر  
 والخامس عشر والسابع عشر والحادي والعشرين والرابع والعشرين والخامس  
 والعشرين والسادس والعشرين ، في تهذيب بن عساكر 55/7-56 ، والرابع  
 والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر والثامن  
 عشر والتاسع عشر والعشرون والحادي والعشرون والثالث والعشرون والتاسع  
 والعشرون والثلاثون في مختار الأغاني 4 والتاسع والعشرون فقط في شرح  
 المفضنون به على غير أهله 179 ، والتاسع والعشرون والثلاثون في ديوان  
 المعاني 52 ، والتاسع والعشرون والرابع والثلاثون والخامس والثلاثون والسابع

(30) ارتد : عدل ، وساخ : غاض في الأرض .  
 (31) الشج : أصل النبت ، يقال : اعراقك واشجة في الكرم أي نابتة فيه قال زهير :  
 وهل ينبت الخطي الا وشيجة وتنتب الا في مارسها التخل

والثلاثون في زهر الآداب 89/1 ، والحادي والثلاثون والثاني والثلاثون والأربعون في تجريد الأغاني 577/2-578 .

وقال يمدح الخليفة الوليد بن يزيد أيضا :

« من المنسرح »

- 1 - اقفر ممن يحله السند فالمنحنى فالعقيق فالجمد (32)
- 2 - لم يبق فيها من المعارف بعد الحي الا الرماد والوند
- 3 - وعرصه نكرت معالمها السريح بها مسجد ومتنضد (33)
- 4 - لم أنس سلمى ولا ليالينا بالحزن إذ عشنا بها رغد (34)
- 5 - إذ نحن في ميعه الشباب وإذ أيامنا تلك غصة جدد
- 6 - في عيشة كالفرند عازبة الشقوة خضراء غصنها خضد (35)
- 7 - نحسد فيها على النعيم وما يولع الا بالنعمة الحسد
- 8 - أيام سلمى غريرة أنف كأنها خوط بانه رؤد (36)
- 9 - ويحي غدا ان غدا علي بما أكره من لوعة الفراق غد
- 10 - قد كنت أبكي من الفراق وحيانا جمع ودارنا صدد (37)
- 11 - فكيف صبرى وقد تجاوب بالفسرقة منها الغراب والصرد (38)
- 12 - دع عنك سلمى لغير مقلية وعد مدحا بسوته شرد

(32) السند : ماء معروف بتهامة . والمنحنى : موضع قرب مكة . والجمد : بضمين ، جبل لبني نصر بنجد .

(33) المتنضد : المجتهد والمقام ، يقال : انتضد القوم بكان كذا إذا أقامه .

(34) عيش رغد ، ورغيد ، وراغد ، وأرغد : مخصب ورفيه وغزير .

(35) الخضد : بالتحريك ، الزطبا .

(36) الغريرة : البلهاء لصغر سنها وقلة تجاربها ، والائف : بضمين ، العذراء ، والخط : الغصن ، والرؤد : الغصن ارطب ما يكن وارخصه ، وذلك حين يكن في السنة التي نبت فيها ، تشبه به الجارية الحسنة الشباب من النعمة .

(37) الصدد : المقابل ، يقال دار فلان صدد دار فلان إذا كانت قبالتها .

(38) الصرد : بضم ففتح ، طائر أبيض البطن أخضر الظهر ضخم الرأس والمنقار له مخلب يصطاد العصافير ، وجمعه صردان .

- 13 - للأفضل الأفضل الخليفة عبد الله من دون شأوه صعد  
 14 - في وجهه النور يستبان كما لاح سراج النهار إذ يقدر  
 15 - يمضي على خير ما يقول ولا يخلف ميعاده إذا يعد  
 16 - من معشر لا يشم من خذلوا عزا ولا يستذل من رفلوا  
 17 - بيض عظام الحلوم حدهم ماض حسام وخيرهم عتد (39)  
 18 - أنت امام الهدى الذي أصلح الله به الناس بعدما فسدوا  
 19 - لما أتى الناس ان ملكهم إليك قد صار أمره سجدوا  
 20 - واستبشروا بالرضا تباشرهم بالخلد لو قيل انكم خلد  
 21 - وعج بالحمد أهل أرضك حتى كاد يهتز فرحة أحد (40)  
 22 - واستقبل الناس عيشة انفا ان تبق فيها لهم فقد سعدوا  
 23 - رزقت من ودهم وطاعتهم ما لم يجده لوالد ولد  
 24 - اثلجهم منك انهم علموا انك فيما وليت مجتهد  
 25 - وان ما قد صنعت من حسن مصداق ما كنت مرة تعد  
 26 - الفت أهواءهم فأصبحت الاضغان سلما وماتت الحقدا  
 27 - كنت أرى أن ما وجدت من الفرحة لم يلق مثله أحد  
 28 - حتى رأيت العباد كلهم قد وجدوا من هواك ما اجد  
 29 - قد طلب الناس ما بلغت فما نالوا ولا قاربوا وقد جهدوا  
 30 - يرفعك الله بالتكرم والتقوى فتعلو وأنت مقتصد  
 31 - حسب امرئ من غنى تقربه منك وإن لم يكن له سبد (41)  
 32 - فأنت أمن لمن يخاف والمخذلون أودى نصيره عضد  
 33 - كل إمريء ذي يد تعد عليه منك معلومة يد ويد

(39) العتد : الحاضر المعد .

(40) أحد : الجيل المعروف الذي وقعت به غزوة أحد .

(41) حسب إمريء : كفايته . والسبد : الشعر ، ويكنى به عن المال ، ويقال : ماله سبدولا لب أي ماله شيء .

- 34 - فهم ملوك ما لم يروك فان دانا هم منك منزل حمدوا  
 35 - تعروهم رعدة لديك كما قفقف تحت الدجنة الصرد (42)  
 36 - لا خوف ظلم ولا قلى خلق الا جلالات كساكه الصمد  
 37 - ما ييقك الله للانام فما يفقد من العالمين مفتقد  
 38 - وأنت غمر الندى إذا هبط السزوار أرضا تحلها حمدوا  
 39 - فهم رفاق فرقة صدرت عنك بغنم ورفقة ترد  
 40 - ان مال دهر بهم فأنتك لا تنفك عن حالك التي عهدوا  
 41 - قد صدق الله مادحيك فما في قلوبهم فريسة ولا فند

- 1 - (بالفراق) في ابن عساكر في موضع (بالفرقة) .  
 20 - قافيته (انهم خلدوا) في مختار الأغاني .  
 22 - (رغدا) في موضع (أنفا) في ديوان المعاني وابن عساكر .  
 29 - (طلبت) في موضع (بلغت) في ديوان المعاني وابن عساكر ، و(وما قاربوا) في موضع (ولا قاربوا) في مختار الأغاني ، و(ولم يألوا) بدل (فما نالوا) في زهر الأداب ، و(ولا جهدوا) في موضع وقد (جهدوا) في مختار الأغاني .  
 30 - فاتحته (يرفك) في ديوان المعاني .  
 31 - (سند) في ابن عساكر والمختار في قافيته .  
 31 - فاتحته (هم) في ابن عساكر .  
 40 - (فانك لن) في موضع (فانك لا) في ابن عساكر .

— 7 —

التخريج :

محاضرات الأدباء 298/2

وقال أيضا :

« من المشرح »

- 1 - ولين المنخرين معتدل المارن لا سائل ولا جعد (43)

(42) قفقف : ارتعد من البرد . والصرد : ككتف : المعرو .

(43) نظن البيت تبعا لما قبله لما يبدو فيه من تشابه في الروح والمعنى والسياق .

— 8 —

التخريج :

العقد الفريد 319/1

وقال أيضا :

« من الطويل »

1 — تسود عداك في سنداد وثغمة خلافتنا تسعين عاما وأشهر (44)

— 9 —

التخريج :

النص في البيان والتبيين 363/2 ، والأبيات الأول والثاني والثالث في حماسة أبي تمام 365/2 ، وديوان المعاني 127 ، وشرح المصنوع به على غير أهله 186-187 ، ونهاية الارب 294/3 ، وبغير غرر في بهجة المجالس 311/1-312 ، والبيتان الأول والثاني في تهذيب تاريخ ابن عساكر 54/7 ، والأول فقط في حماسة البخترى 110 ، ونسب الثاني إلى الحزبي في عيون الأخبار 160/3 وعنه ثبت في ديوانه 26 .

قال يمدح خالد بن عبد الله القسري :

« من الطويل »

- 1 — سعت ابتغاء الشكر فيما صنعت بي فقصرت مغلوبا وإني لشاكر (45)
- 2 — لأنك تعطيني الجزيل بداهة وأنت لما استكثرت من ذاك حافر
- 3 — وارجع معبوطا وترجع بالتي لها أول في المكرمات وآخر

(44) السداء : بفتح السين : الحزم .

(45) يقول : سعت أن أجازيك بالخير والشكر فيما أحسنت إلي ، وصيرت مغلوبا في الشكر ، ولا أقدر أن أجازي وأكافئ صنمك إلي ، والحال إنني شاكر كثير الشكر ، حيث أكد الشكر بان واللام أي دل على كماله ، وقد قرن قوله أنني لشاكر مع قوله مغلوبا وهو حسن الموضع كما يقول أبو هلال العسكري ، وهو مأخوذ من قوله الآخر : فراق حبيب لم يبين وهو بسائق



- 4- وقد قلت شعرا فيك لكن تقوله مكارم مما تبتني ومفاخر  
5- قواصر عنها لم تحط بصفااتها يراد بها ضرب من الشعر آخر

- 1 - (طلبت، في حماسة أبي تمام و(فعلت) في موضع (صنعت) في حماسة البحرى .  
2 - في حماسة أبي تمام (وقد كنت) في فاتحته ، وفي شرح المصنوع به على غير أهله (توليني الجميل) في موضع (تعطيني الجزيل. و(بديهة. في حماسة أبي تمام في موضع (بداهة. ،  
ورواية بهجة المجالس قريية من رواية حماسة أبي تمام .  
3 - في بهجة المجالس 312/1 فأرجع مقنوطا .

— 10 —

التخريج :

البيتان في الاشباه والنظائر 294/2

وجاءت النسبة خالية من النسب

« بسيط »

عليه فضفاضة الاردان ضافية كأنما جال في ارجائها النور  
يفيء عنها سنان الرمح مثلما وينثي السيف عنها وهو مطرور

— 11 —

التخريج :

معجم ما استعجم 1248/4

قال أبو الصلت الثقفي (46)

« من الخفيف »

1- حبس الفيل بالمغمس حتى ظل يحبو كأنه معقور (47)

— 12 —

التخريج :

القطعة في تهذيب ابن عساكر 54/7 ، والثاني منها في حماسة

البحثري 336 .

(46) وجدنا هذا البيت منفردا في معجم البكري وقد نسب إلى أبي الصلت الثقفي ، وكنية شاعرنا أبو الصلت فأثرنا إثباته مظنة أن يكون له .

(47) يحبو : يزحف .

ومن شعره أيضا :

« من الكامل »

- 1- والمال جنة ذى المعايب ان يصب      يحمد وان يدع الطريقة يعذر (48)
  - 2- والمرء يحمد ان يصادف حظه      قدر ويعذل في الذي لم يقدر
  - 3- والناس أعداء لكل مدقع      صفر اليدين وإخوة للمكثّر (49)
  - 4- وإذا امرء في الناس لم يك عارفا      بالعرف لم يك منكرا للمنكر
- 2 - (خطّة. في موضع (حظه. وأظنه تحريف دون في حاسة البحرّي .

— 13 —

التخريج :

الأغاني 317/4

وقال يخاطب الوليد بن يزيد (50)

« من الكامل »

- 1- واعتماد كهلك من ثقيف كفاءه      فتنازعاك فأنت جوهر جوهر (51)
- 2- فنمت فروع القرنتين قصيها      وقسيها بك في الاشم الاكبر (52)

— 14 —

التخريج :

البيتان في كتاب الانوار ومحاسن الاشعار للشمشاطي (مخطوط في مكتبة الأوقاف) الورقة 125 ، وهما في زهر الأداب 240/1 .

يستخير الدمن القفار ولم تكن      لترد أخبارا على مستخير  
فضللت محكم بين قلب عارف      مغنى أحبته وطرف منكر

(48) الجنة : الوقاية .

(49) المدقع : بتشديد الموحدة الفوقية المعدم .

(50) أظن البيتين يتبعان الأبيات في القطعة السابقة .

(51) اعتماد : اختار .

(52) قصي : أبو عدة بطون من قريش ، وقبي : بفتح القاف وكسر السين وتشديد آخره ، هو ثقيف ، وقد ذكر ذلك أبو الفرج في ترجمته لطريح .

— 15 —

التخريج :

حماسة البحتري 161

وله أيضا (53)

« من الكامل »

1 — فعليك تقوى الله واجعل أمرها دثرا ودون شعارك المستعر

— 16 —

التخريج :

البيتان في أنوار الربيع في أنواع البديع 13/2

وقال أيضا :

« من الكامل »

1 — والشيب ان يحلل فان وراءه عمرا يكون خلاله متنفس  
 2 — لم ينتفض مني المشيب قلامه الان حين بدا الب واكيس (54)

— 17 —

التخريج :

الأبيات في النصف الأول من كتاب الزهرة 190

وقال أيضا :

« من البسيط »

1 — يا ليت شعري عن الخي الذي غدوا هل بعد فرقتهم للشمل مجتمع  
 2 — أتبعهم مقلة جادت بأدمعها والقلب مني على آثارهم قطع  
 3 — فكل ما كنت أخشى قد فجعت به فليس لي من فراق مرة جزع

(53) الذي يبدو أن هذا البيت من نفس الأبيات السابقة في القطعتين .

(54) ينتفض : يحلل ، والقلامه : الشيء التافه وأصله ما يزيد عن الأظفر ، والب : انتبه ، والأكيس : الفطن .

— 18 —

التخريج :

القصيدة في الأغاني 314/4 ، ومختاره 369/4-370 وقد أسقط منها  
الآبيات الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر وهي عدا السادس والسابع  
والثامن والتاسع في تجريد الأغاني 574/2-575 .

وقال يستعطف الخليفة الوليد بن يزيد :

« من الكامل »

- |                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| 1 — نام الخلي من الهموم وبات لي  | ليل اكابده وهم مضلع           |
| 2 — وسهرت لا أسري ولا في لذة     | ارقي واغفل مالقيت الهجع       |
| 3 — ابغي وجوه مخارجي من تهمة     | ازمت علي وسد منها المطلع      |
| 4 — جزعا لمعتبة الوليد ولم أكن   | من قبل ذاك من الحوادث أجزع    |
| 5 — يا ابن الخلائف ان سخطك لامرئ | امسيت عصمته بلاء مفضع         |
| 6 — فلأنزعن عن الذي لم تهوه      | إن كان لي ورأيت ذلك مترع (55) |
| 7 — فاعطف فذاك أبي علي توسعا     | وفضيلة فعلى الفضيلة تتبع      |
| 8 — فلقد كفالك وزاد ما قد نالني  | إن كنت لي بلاء ضر تقنع        |
| 9 — سمة لذاك علي جسم شاحب        | باد تحسره ولون اسفع (56)      |
| 10 — إن كنت في ذنب عتبت فإنني    | دعما كرهت لنازع متصرع         |
| 11 — ويشت منك فكل عسر باسط       | كفا إلي وكل يسر اقطع (57)     |
| 12 — من بعد اخذني من حبالك باذي  | قد كنت أحسب انه لا يقطع       |
| 13 — فاريب صنيحك بي فان باعين    | للكاشحين وسمهم ما تصنع (58)   |

(55) المترع : المخرج .

(56) الاسفع : الشاحب المتغير من شدة المشقة .

(57) الاقطع : المقطوع اليد .

(58) اربب : رد .

- 14 - أدفعتني حتى انقطعت وسددت  
 15 - ورجيت واقبیت یدای وقیل قد  
 16 - ودخلت في حرم الذمام وحاطني  
 17 - افهادم ما قد بنيت وخافض  
 18 - أفلا خشيت شمات قوم فتهم  
 19 - وفضلت في الحسب الاشتم عليهم  
 20 - فكأن أنفهم بكل صنعة  
 21 - ودوا لو أنهم ينال اكفهم  
 22 - أو تستليم فيجعلونك أسوة  
 عني الوجوه ولم يكن لي مدفع  
 امسى يضر إذا أحب وينفع  
 خضر اخذت به وعهد مولع  
 شرفي وأنت لغير ذلك أوسع  
 سبقا وانفسهم عليك تقطع  
 وصنعت في الاقوام ما لم يصنعوا  
 اسديتها وجميل فعل تجددع (59)  
 شلل وانك عن صنيعك تنزع  
 وأبى الملام لك الندى والموضع (60)

- 1 - فاتحته (بات) في مختار الأغاني .  
 2 - (لا اكرى. في موضع (لا اسرى) رواية المختار .  
 13 - قافيته (يصنع. في المختار .  
 17 - فاتحته (انها ضم) في المختار ، و(أنت لي لغير) في حشو عجزه وهو وهم لا يستقيم معه العروض .  
 19 - قافيته (يصنع) في المختار .  
 20 - (استهنا. في موضع (اسديتها) رواية المختار .

— 19 —

التخريج :

وجدنا هذه القصيدة منجمة بين صفحات حماسة البحتری ، وابن الشجری ، وأدباء ياقوت ، وأربعة أبيات منها في أمالي السيد المرتضي ، فحملناها على قصيدة واحدة ، رغبة منا في استصفاء النصوص وإعادةتها إلى أصولها ، بعد أن يثبت لدينا أنها أصل واحد ، إذ أننا وجدناها تحمل نفس الروح والمضمون ، ففي مقدمتها مدح للخليفة الوليد بن يزيد ، بعد أن جفاه

(59) تجددع : تقطع .

(60) تستليم : تفعل ما تكتحق عليه اليوم ، فكأنك تطلب إلى الناس إن يلوموك .

لقليلة قالها فيه وشاة حاسدون ، فشاب رأسه وشاخ وكبر ، ثم جاءه مادحا وواعظا وطالب العفو في آن ، وبعد :

فالأبيات الأول والثاني والثالث والرابع في حماسة ابن الشجرى 70 ،  
والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والثامن عشر والتاسع عشر ،  
في حماسة البحترى 187 ، والعاشر والحادي عشر في حماسة البحترى 199 .  
والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر والسادس عشر والسابع عشر في حماسة  
البحترى 194 ، ومعجم الأدباء 24/12-25 ،

والأبيات الثالث عشر والخامس والخامس عشر والسابع عشر في أمالي  
المرتضى 602/1 ، والخامس عشر فقط في أمالي المرتضى 533/1 .

وقال أيضا :

« من الكامل »

- |                               |                                   |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| 1 - اني عجبت لصوت غيث مرسل    | يغشى البرية وهو عني مقلع          |
| 2 - ولعشر لم يبلغوا من ودكم   | ما قد بلغت يقدمون وادفع           |
| 3 - مالي احلاء عن حياضك مفردا | يرد الظماة فيشربون واقعد (61)     |
| 4 - فكأنكم فيما مضى من عيشتي  | لم تعلموا وتروا هوى وتسمعوا       |
| 5 - ان الشباب له لذاذة جدة    | والشيب منه في المغبت أنفع         |
| 6 - لا يستوي عند الكواعب لابس | ثوب الشباب ولا الكبير الانزع (62) |
| 7 - خلع الشباب جديده عن ناحل  | خلق بمفرقه المنية تلمع            |
| 8 - فكأنما ابصرن حين رأينه    | بالشيب حبة غيظه تتلذع             |
| 9 - فجبن منه وانقبضن تحيرا    | مكر المخادع ببتغي من يخدع         |
| 10 - ان الشباب عمى لاكثر اهله | وتعرض لمهالك وتقرع                |

(61) أقعد : أترك وأطرد .

(62) الانزع : المسن .

- 11 - إن تغتبط في اليوم تصبح في غد  
12 - وترى المشيب مبصرا ومحكما  
13 - والشيب للحكماء من سفه الصبا  
14 - والشيب زين ذوي المروءة والحجى  
16 - والبر تخلطه المروءة والتقى  
17 - اهوى إلي من الشباب مع العمى  
18 - لا يبعد الله الشباب فمرحبا  
19 - فدع البكاء على الشباب وقل له
- 4 - في حماسة ابن الشجرى 268 ، وكأنكم .

— 20 —

التخريج :

الأبيات في الوزراء والكتاب 95 ، والأول والثاني منها في المرقصات  
والمطربات 41 ، وامالي القالي 70/2-71 ، وبغير غرو في بهجة المجالس  
323/1 ، والمستطرف 138/1 ، والأول فقط في سمط الآليء 705/2 .

كان داود بن علي يتقلد الكوفة وأعمالها ، فدفع طريح بن إسماعيل  
إلى كاتبه رقعة إلى داود في حاجة له إليه ، متقاضيا لها ، فقال له : هذه  
حاجتك مع حاجة فلان من الاشراف فقال (65) :

« من الوافر »

- 1 - تخل بحاجتي واشدد قواها  
2 - إذا راضعتها بلبان اخرى  
3 - فدونك فاغتمم شكري وشعري  
1 - (لحاجتي) في موضع (بحاجتي) رواية المرقصات في الأول و(وقد) بدل (فقد) فيه أيضا ،  
وكذلك رواية البهجة .  
2 - (أرضعتها) في موضع (راضعتها) في الثاني رواية المرقصات ، والبهجة .

(63) الغني : الضلالة .

(64) المسترجع : الذي يقول « إنا لله وإنا إليه راجعون » وهي من آي الذكر الحكيم .

(65) وفي المرقصات أن الخطاب موجه إلى مروان بن محمد وقد كلفه رفع حاجة إلى الخليفة ويسأله

— 21 —

التخريج :

البيتان في الأغاني 309/4 ، ومختاره 365/4 .

بعث طريح ولده الصلت إلى أخواله بعد وفاة زوجته ، واشتاق إليه  
وقال في ذلك :

« من الكامل »

- 1 — بات الخيال من الصليت مؤرقي يغري السراة مع الرباب المثلث (66)
- 2 — ما راعني الا بياض وجهه تحت الدجنة كالسراج المشرق (67)
- 2 — (جيبه. في موضع وجهه. بالتصغير رواية المختار .

— 22 —

التخريج :

البيت في بهجة المجالس 76/2 :

دع بعض أكلك رب آكل أكلة يوما سيلفظها إذا هولأكلها

— 23 —

التخريج :

البيت في أمالي المرتضى 571/1

ومن شعره أيضا :

« من الطويل »

- 1 — واشعث طلاع الثنايا مبارك يغول نجاد السيف وهو طويل (68)

(66) إنجارها ، فقال له مروان : جعلتها في جملة الحوائج .

(67) المثلث : الميتل ، يقال لثق الطائر إذا إبتل ريشه والثقة غيره إذا بله .

الدجنة : الظلام .

(68) الأشعث : الكثر الشعر ، والثنايا : جمع ثنية وهي الأماكن الصعبة في الجبل ، ونجاد السيف : قرابه .



— 24 —

التخريج :

البيت في تاريخ الطبري 364/8 ، وتهذيب تاريخ ابن عساکر 55/7 .  
وقال أيضا :

« من الكامل »

1- لا قصرا عنها ولا بلغتكما حتى يطول على يديك طولها

— 25 —

التخريج :

البيت في الموازنة /96 .

وقال يرثي قوما :

« من الطويل »

1- فله عينا من رأى قط حادثا كفرس الكلاب الاسد يوم المشلل (69)

— 26 —

التخريج :

القصيدة في حماسة البحتری /187-188 ، وهي عدا الثالث في معجم  
الأدباء 35/12 .

وقال أيضا :

« من البسيط »

1- حل المشيب ففرق الرأس مشتعل  
2- فحل هذا مقيما لا يريد لنا  
3- شتان بينهما لو دامغت حيل  
وبان بالكره منا اللهو والغزل  
تركا وهذا الذي نهواه مرتحل  
مكروه ذاك ولكن تغلب الحيل

(69) الفرس : الاقتراس ، والمشلل : مكان وقيل جبل .

- 4 — هذا له عندنا نور ورائحة تلقى الوجوه كريا عارض هطل (70)  
 5 — وجدة مقبول لا يزال له من كل خلق هوى أو خلة نفل  
 6 — والشيب يطوى الفتى حتى معارفه نكر ومن كان يهواه به ملل  
 7 — يبل بلى البرد يوما بعد قوته وهن وبعد تناء خطوه رمل (71)  
 4 — (كنشر روض سقاء) في موضع (تلقى الوجوه كريا) رواية ياقوت .

— 27 —

التخريج :

القصيدة في حماسة البحترى /2/ ، ومعجم الأدباء 23/12 .  
 وقال أيضا :

« من البسيط »

- 1 — ألم تر المرء نصبا للحوادث ما تنفك فيه سهام الدهر تنتضل (72)  
 2 — إن يعجل الموت يحمله على وضح لجب موارده مسلوكة ذلل  
 3 — وإن تمادت به الأيام في عمر يخلق كما رث بعد الجدة الحلل (73)  
 4 — ثم يصير إلى أن يستمر به ريب المنون ولو طالت به الطيل  
 5 — والدهر ليس بناج من دوائره حي جبان ولا مستأسد بطل  
 6 — ولا دفين غيابات له نفق تحت التراب ولا حوت ولا وعل  
 7 — بل كل شيء سبلي الدهر جدته حتى يبيد ويبقى الله والعمل  
 4 — فاتحته (ويستمر) رواية معجم الأدباء .  
 نرجح أن تكون هذه الأبيات تكلمة للأبيات المتقدمة ، ولكننا لم نجد مصدرا يجمعها  
 فأثرنا وضعها بقطعتين متتاليتين .

(70) النور : يفتح الموحدة زهر الشجر .

(71) الرمل : الهرولة في المشي .

(72) النصب : الهدف .

(73) يخلق : يبل .

— 28 —

التخريج :

أدب الخلوص لعلي بن الحسين الوزير المغربي ت 418 هـ « المنشور في  
مجلة العرب السعودية السنة التاسعة 1975 ص 362 » .

ق 13 : وقال طريح بن إسدُعيل الثقفي :

لا تأمنن امرأ اسكنت مهجته غيظا وإن قيل أن الخرح يندمل  
واقبل جميل الذي يبدى وجاز به وليحرسنك من أفعاله الرجل

— 29 —

التخريج :

الأبيات في حماسة البحترى 258 .

وقال أيضا :

« من الوافر »

- 1 — بأي الخلتين عليك اثني فإني عند منصرفي مسول (74)
- 2 — أبا الحسنى وليس لها ضياء فمن هذا يصدق ما أقول
- 3 — أم الأخرى ولست على صديقي بذي عجل إذا لا حى عجول

— 30 —

التخريج :

الأبيات في حماسة البحترى 258 ، وفي موضع آخر 334 منه نسبها  
لجوشن بن عميرة العذرى (75)

وقال طريح أو جوشن العذري :

« من الطويل »

(74) مسول : وأصله مسؤل وقد حذف همزته ضرورة .

(75) جوشن بن عميرة الاسدى .

- 1 - فوالله ما أدري إذا جاء سائل يسائل عن جدواك كيف أقول
- 2 - ووالله ما أدري وإنسي لناظر اللجود ام للبخل أنت مخيل
- 3 - وأنت إمرؤ لم تستبن لي طريقة وللسيل حتى يستقر مسيل

— 31 —

التخريج :

البيت في حماسة البحرري 118 .

قال :

« من الطويل »

- 1 - إذا كنت عيابا على الناس فاحترس لنفسك مما أنت للناس قائله

— 32 —

التخريج :

النصف الأول من كتاب الزهرة 226 .

وقال أيضا :

« من الطويل »

- 1 - هل الريح من صب مقيم مريحة على الطاعن النائي سلام المسلم
- 2 - وكيف تناسى من تجدد ذكره نسيم الرياح للصبا المتنسم

— 33 —

التخريج :

محاضرات الأدباء 535/2

وله أيضا :

« من الطويل »

- 1 - قصدك عاريا من كل من لكل الخلق في كل المعاني
- 2 - فلو دنياي قابلني غناها بغيرك ما ثنيت لها عناني

— 34 —

التخريج :

الاشباه والنظائر 14/1 ، والأول في معاهد التنصيص 480 ونسبته لدعبل  
الخزاعي (76) ولم ينسب في نقد الشعر لأسامة بن منقذ 236 .  
ومن شعره أيضا :

« من الكامل »

- 1 — أصلحتني بالجرود بل أفسدني وتركتني اتسخط الاحسانا
- 2 — من جاد بعدك كان جودك فوقه لا كان بعدك كائنا من كانا

— 35 —

التخريج :

هذه القصيدة ماثلة في كثير من الكتب ولكنها غير مجتمعة فيه ،  
ونحسب أنها واحدة لما فيها من نفس الروح فحاولنا رم هذا التشتيت جاهدين  
مجتهدين في إرجاع النصوص إلى أصولها عملا بما يمليه واقع تحقيق النص  
وبعد : فالآيات الأول والثاني والثالث والرابع في الأغاني 309/4 ، والأول  
والثاني في مختاره 365/4 ، والأول فقط في سمط الآلي 705/2 ، والخامس  
والسادس في حماسة البحري 110 ، والسابع والثامن في حماسة البحري 232 ،  
والتاسع والعاشر في حماسة البحري 118 ، والحادي عشر فقط في حماسة  
البحري 58 .

وقال لابنه الصلت بوصيه :

« من الكامل »

- 1 — يا صلت إن أباك رهن منية مكتوبة لا بد أن يلقاها
- 2 — سلفت سوا الفها بأنفس من مضى وكذلك يتبع باقيا اخرها (77)

(76) أنظر أعلام الزركلي 18/3 .

(77) الأنفس : جمع لنفس .

- 3 - والدهر يوشك أن يفرق ريبه
- 4 - لا بد بينكما فتسمع دعوة
- 5 - فإذا خصصت بنعمة ورزقتها
- 6 - فابغ الزيادة في الذي أعطيته
- 7 - وإذا جلست مع الندى فلاتصل
- 8 - حتى تثقفها وتحكم وعيها
- 9 - وإذا عتبت على إمريء في خلة
- 10 - فاحذر وقوعك مرة في مثلها
- 11 - واترك مصاحبة اللثام ودعهم
- 2 - فاتحته (سبقت سوابقها) روى المختار .

— 36 —

التخريج :

الأبيات في الحماسة البصرية 14b/1-147 تحت عنوان وقال آخر وفي هامشه إشارة إلى أن نسخة نور عثمانية التي رمز لها المحقق (نع) قد نسبتها لطريح بن إسماعيل الثقفي .  
وقال أيضا :

« من الطويل »

- 1 - قنا لم يضرها في الكريهة عندما  
طعنت بها ان لا تسن نصالها
- 2 - ولم تصدف الخيل العتاق عن الردي  
محاذرة لما وزعت رعالها (79)

(78). الندى والمندى والنادى : مجتمع القوم ومحل جلوسهم للحديث .

(79) تصدف الخيل : تعود من حيث أتت .  
والرعال :

3- لىدى هبوة ما كان سيفك تحتها  
ووجهك الا شمسها وهلالها

— 37 —

التخريج :

اختلف الرواة في نسبة هذه القطعة بين طريح بن إسماعيل الثقفي يمدح بها الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، وبين إبراهيم بن هرمة في مدح عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك ، والقطعة الصق بابن هرمة منها بصاحبنا ، وهي في الأغاني 101/6 ، والحماسة البصرية 145/2 لابن هرمة ، والخامس والسادس منها في الحماسة لأبي تمام 125/3 .

قال إبراهيم بن هرمة ، أو طريح الثقفي :

« من البسيط »

- |                                   |                                   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| الحق إنك منا اليوم منطلق          | 1- تقول والعيس قد شدت بارحلنا     |
| وما أظن اجتماعا حين نفترق (80)    | 2- قلت نعم فاكظمي قالت وما جلدي   |
| سالي الهموم ولا حجلي لها خلق (81) | 3- فارقتها لا فؤادى من تذكرها     |
| كما تتابع يجرى اللؤلؤ النسق (82)  | 4- فاضت على إثرهم عينك دمهما      |
| واكفف مدامع من عينيك تستبق (83)   | 5- فاستبق عينك لا يودى البكاء بها |
| ولا الجفون على هذا ولا الحدق      | 6- ليس الشؤون وإن جادت بياقية     |

(80) اكظمي : أمر من كظم الأمر إذا أستره قال تعالى : « والكاطمين الغيظ والعافين عن الناس » .

(81) الخلق : البالي .

(82) النسق : مبانة من نسق وهو العقد المنتظم .

(83) يودى : يهلك .

## « فهرست المصادر والمراجع »

- الاصفهاني : أبو القاسم حسين بن محمد الراغب ت 502 هـ محاضرات الأدباء ، مجهول سنة الطبع .
- الاصفهاني : أبو الفرج علي بن الحسين ت 356 هـ الأغاني : دار الكتب ، وساسي في بعض المواضع .
- الاصفهاني : أبو بكر محمد بن أبي سليمان ت 297 هـ: النصف الأول من كتاب الزهرة ، نشرة د لويس ينكل البوهيمي ، بيروت ، مطبعة الآباء اليسوعيين 1351 هـ 1932 م .
- الآمدي : أبو القاسم الحسن بن بشر ت 370 هـ الموازنة : تحقيق أحمد صقر ، دار المعارف 1380 هـ 1961 م .
- البحتري : أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي ت 284 هـ الحماسة : بيروت ، الكاتوليكية ، تحقيق لويس شيخو .
- البصري : صدر الدين بن أبي الفرج بن الحسين ت 659 هـ: الحماسة البصرية ، تصحيح مختار الدين أحمد ، حيدرآباد 1383 هـ 1964 م .
- البكري : أبو عبد الله بن عبد العزيز بن محمد ت 487 هـ: سمط اللاكئ ، طرر عبد العزيز الميمني ، لجنة التأليف ، القاهرة ، 1354 هـ 1936 م ، معجم ما استعجم .
- التبريزي : أبو زكريا الخطيب والبطلوسي والخوارزمي ت 502 هـ: شرح ديوان الحماسة ، بولاق ، 1296 هـ .
- أبو تمام : الحبيب بن اوس الطائي ت 288 هـ: ديوان الحماسة .
- الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255 هـ: البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، الخانجي ط 3 .



- الجرجاني : عبد العزيز .  
الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ط 4 .
- الجهشيارى : أبو عبيد الله محمد بن عبدوس .  
الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، البابي الحلبي 1938 م .
- الحصري : أبو اسحق ت 453 هـ  
زهر الآداب وثمر الألباب ، تحقيق زكي مبارك ، الرحمانية ، مصر .
- الخالديان : أبو بكر محمد ت 380 هـ وأبو عثمان سعيد ت 390—391 هـ :  
الاشباه والنظائر ، تحقيق د. محمد السيد يوسف ، القاهرة ، لجنة التأليف 1958 م .
- الزبيدي : محب الدين أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني ت 1205 هـ :  
تاج العروس من جواهر القاموس ، دار البيان للطباعة والنشر ، بنغازي .
- الزركلي : خير الدين
- ابن الشجري : أبه السعادات هبة الله بن علي بن محمد ت 542 هـ :  
الحماسة ، حيدر آباد الدكن 1345 هـ .
- الطبري : محمد بن جرير ت 310 هـ  
تاريخ الرسل والملوك ، الحسينية المصرية .
- العباسي :  
معاهد التنصيص .

- ابن عبد ربه : أحمد بن عبد ربه ت 328هـ  
العقد الفريد ، القاهرة — تحقيق أحمد أمين وآخرين .
- ابن عبد الكافي : عبيد الله  
شرح المضمون به على غير أهله .
- ابن عساكر ت 571هـ  
تهذيب تاريخ ابن عساكر ، الترقى ، دمشق 1351هـ .
- العسكري : أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهيل بن سعيد ت 395هـ  
ديوان المعاني ، مكتبة القدسي .
- ابن عمران : نور الدين علي بن الوزير ت 673هـ  
المرقصات والمطربات ، دار حميد ومحيو .
- القاسي : أبو علي إسماعيل بن القاسم ت 356هـ  
الأمالي والنوادر ، تحقيق محمد عبد الجواد الاصمعي ، دار صادر ، بيروت .
- ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري ت 276هـ  
عيون الأخبار ، دار الكتب .  
الشعر والشعراء  
المعاني الكبير ، حيدر اباد الهند 1368هـ 1949م .
- المبرد : أبو العباس محمد بن يزيد الثمالي ت 285هـ  
الكامل في اللغة والأدب ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته ، دار نهضة مصر .
- مجهول :  
مجموعة المعاني ، الجوائب ، القسطنطينية 1301هـ .

- المرتضی : علي بن الحسين الموسوي العلوي ت 431هـ  
أمالی السید المرتضی ، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار احیاء الکتب  
الغریبة .
- المرزوقی : أبو علي أحمد بن الحسن ت 421هـ  
شرح دیوان الحماسة ، تحقیق أحمد أمين وعبد السلام هارون ، القاهرة ،  
لجنة التألیف ، 1952م .
- المرصفي : سيد بن علي  
رغبة الآمل من کتاب الكامل ، النهضة 1927م .
- ابن معصوم : علي صدر الدين المدني ت 1120هـ  
أنوار الربیع فی أنواع البدیع ، تحقیق شاکر هادی شکر ، مطبعة النعمان ،  
النجف .
- ابن منظور : أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ت 711هـ  
مختار الاغانی فی الأخبار والتهانی .  
لسان العرب .
- النويري : شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب  
نهاية الارب ، دار الكتب المصرية .
- ابن واصل :  
تجريد الأغاني .
- ياقوت : ت 626هـ  
معجم البلدان ، لا يزيك .

## 2 - «محمد بن عبد الله بن نمير»

كان الثقافي الأول شاعر المديح الذي ارتضى لشعره أن يكون صورة من صور التوجيه ، وواقعا من واقع المعالجة الإنسانية ، وارتضى لنفسه أن يكون الأداة التي تستطيع أن تأخذ المبادرة للكشف عن المثالية الاخلاقية التي يجب أن تكون قائمة أو موجودة في شخص المدوح ، وارتضى لحياته أن تكون سلسلة أحداث يهزها النفاق الذي أحرق بالمدوح ، وبعدها الحسد الذي استطاع أن يحد مجاله في نفوس الدائرة المحدقة ، كان هذا الشاعر هو طريح الثقافي وقد استطاع أن يحقق لنفسه كثيرا مما سعى إليه في رسم الصورة وكشف الحدث والوفاء بجانب التوجيه وصولا إلى النموذج الأمثل ، وتمكننا من رسم الصورة المتكاملة بحيث تكون مطابقة إلى العصر الذي يناسبها ، ولهذا فنحن نستطيع أن نضعه في عداد الشعراء الموجهين الذين وجدوا في غرض المديح مجالا لعرض الفكر ، وبسطا لحديث المواجهة الصريحة ، وكشفا عن الجوانب السلبية التي ازدحمت بها أحداث العصر .

وفي هذا نجد دراسته جديدة وفق المنظور المحدد له ، تشكل محاولة أدبية ناضجة في مجال البحث ، ومحاولة أدبية موفقة في رسم الصورة الحقيقية لشخص الشاعر العربي وهو يتحمل مسؤوليته في بناء المجتمع وتطوير أحداثه ، ورصد سلبياته ، ومحاولة لإعادة الثقة الحقيقية في أدب الأمة الذي عبر عن واقعها تعبيرا حقيقيا ، وساهم في تطويرها مساهمة فعالة ، وأثر في أحداثها تأثيرا إيجابيا ملموسا .

ونكتب مرة أخرى عن ثقفي آخر هو محمد بن عبد الله بن نمير الثقافي ، وهو (شاعر الحب والغزل) الذي ارتضى لشعره أن يكون صورة من صور العفة ، ولوحة من لوحات سمو الإنساني ، ومستودعا من مستودعات العاطفة الأصيلة التي زخرت بها نفس الشاعر ، وازدحمت بها أحاسيسه

ومشاعره ، وارتضى لنفسه أن يكون ضحية هذه العفة ، وفداء هذا السمو  
الإنساني لتحديد ملامح الوفاء ، ورسم أبعاد القدرة على التضحية الإنسانية  
في سبيل النموذج المرتقب ، وارتضى لحياته أن تكون حياة تشرد وغربة ،  
تفزعها المطاردة ، وترهبها المراقبة ، وسلسلة متصلة من المعاناة الإنسانية  
الصعبة ، لصدق عاطفته ، ووفاء حبه ، وقدرة التزامه .

فأبو الفرج يتحدث عنه في أغانيه (1) بثمانى صفحات كلها حديث  
هوى وتشبيب فيقول في مطلع ترجمته « وكان يهوى زينب بنت يوسف بن  
الحكم أخت الحجاج بن يوسف وله فيها أشعار كثيرة يتشبيب بها » (2) .  
وفي حديث آخر أن عبد الملك بن مروان عندما إستجار به الشاعر طلب  
منه أن ينشده ما قاله في زينب ، فانشده ...

تضوع مسكا بطن نعمان إذ مشت به زينب في نسوة خفرات ...

وفي خبر آخر كان ابن نمير الثقفي يشب بزینب بنت يوسف بن الحكم  
فكان الحجاج تهدهد ويقول: لولا أن يقول قائل صدق لقطعت لسانه فهرب  
إلى اليمن ثم ركب بحر عدن ....

وفي حديث آخر أن سعيد بن المسيب مر في بعض أزقة مكة فسمع  
الاحضر الحزمي يتغنى في دار العاص بن وائل ...

تضوع مسكا .....

فضرب برجله وقال هذا والله مما يلذ استماعه ...

وفي خبر آخر أن عائشة بنت طلحة كانت تقيم بمكة سنة وبالمدينة  
سنة ، وتخرج إلى مال عظيم لها بالطائف وقصر كان لها هناك فتتزه فيه ،

(1) أبو الفرج ، الأغاني 25/6-32 .

(2) أبو الفرج ، الأغاني 25/6-25 .

وتجلس بالعشيات فيتناضل بين يديها الرماة فمر بها النميري الشاعر ، فسألت عنه فنسب لها فقالت ايتوني به ، فأتوها به فقالت له : أنشدني مما قلت في زينب ، فامتنع عليها وقال : تلك ابنة عمي ، وقد صارت عظاما بالية ، قالت : أقسمت عليك بالله ألا فعلت فأنشدها قوله ..

### تضوع مسكا ..... الأبيات

فقالت والله ما قلت الا جميلا ، ولا ذكرت الا كرما وطيبا ، ولا وصفت إلا ديننا وتقى ..

لقد حدد أبو الفرج هوية الشاعر ، وحدد أبعاد شعره الذي عرف به ، وأوضح جانب العفة الذي صاحب هذا الشعر ، والصدق الذي أصبح جزءا منه ، وإن التأكيد الذي لزم أبو الفرج وهو يشدد أخباره لرواية أبيات «تضوع مسكا» وما أحيط بهذه القصيدة ، وورد فيه من تعفف ورزاة ، ووصف يوحى بالمكانة التي تتمتع بها زينب ، وصدق الأحاسيس التي كانت تعتمل في نفس الشاعر وهو يجرى في أبياته ويتابع رحلتها ويتنقل خلفها ، ويتحدث عن صوحيباتها ، كل هذه الصور والمشاعر التي حاول أبو الفرج أن يتابعها تكون لازمة للوقوف عند القيمة الشعرية التي كانت تختفي وراء السرد الإخباري والتلمس النقدي البارز من خلال وقائع أبو الفرج .

لقد التزم الشاعر وهو يعالج الموضوع الذي خصص له شعره بالطريقة التقليدية فهو يقف عند الأماكن التي ارتبطت بالشعائر الدينية ، فمضى والمحصب ، ورمي الحصي والمواقع الأخرى ، وألفاظ التعفف وكلها إيماءات توحى بفكرة الربط بين شعائر الحج وحديث التشيب ، وتشد بين منزلة الحب السامية التي أصبحت هدفا مقصودا من أهداف حياته ، وبين القدسية النبيلة التي تحملها هذه المواضع ، ولعل تصورات أعمق من هذه التصورات تجوب في مخيلة الشاعر وهو يستعيد شعائر التقديس وطقوس العبادة وحركات الحجيج ويؤدي الفريضة ويطوف بالبيت ويرمي الجمرات ،

فالنقاء والصفاء والتجرد والانقطاع والانفراد ترتبط في وجدان الشاعر بمظاهر كثيرة وتحمل من معطيات الزمن ما يؤكد عمقها واصالتها في حياته .

أما حديث الوعد والتمني وتحديد الموعد فيشكل جزءا من حديث الشاعر باعتبار المواعيد وما يتبعها وسيلة يمكن أن تدخل إلى النفس أمارات الاطمئنان ، وتوحي إليها بالقناعة الحسية ، وتجعلها قناعة ولو إلى وقت ، بما ستؤول إليه المواعيد وتحققه الأمنيات ، إننا نؤمن بأن الصورة فيها من التجاوز ما يتناسب مع الواقع الحقيقي الذي كان الشاعر يدركه وهو يضع لنفسه هذا الطريق ، ويرسم لحبه ما يمكن أن يرسمه وهو يعاني الغربة ويكابد الشوق ، ولكن الشاعر كان يرى في هذا التجوز والاختلاق راحة نفسية مؤقتة ، تحمله على تصور اللقاء ، واسترخاء عاطفي مقنع ، يخفف عنه اعباء التوتر الحاد ، وفي إطار هذا الجو النفسي المتكامل الذي تفاعلت فيه العواطف تفاعلا إنسانيا ، وتحققت - ولو على صعيد الخيال - بعض آمال الشاعر ، كانت القصيدة الشعرية تحقق وجودها ، وتحدد معالمها ، وتشق طريق قدرتها خالدة وواقعية لتؤدي المهمة التي أرادها الشاعر لها ، وهي قد اكتملت بناء وعاطفة وأسلوبا ، وأخذت دورها الفعال بين أوساط المجتمع الذي كان يتحسس القدرة الفنية ويدرك الابعاد الواقعية لكل أطراف الصورة .

وكانت زينب في شعر محمد محر كا أساسيا ، وقوة دافعة لأنها محور أحاسيسه ، وأخذت حجمها الوجداني في حركة ألفاظه ، وألوان صورة ، ولم تكن زينب وحدها في الصورة الوجدانية المتحركة ، وإنما أصبحت صويحبات زينب كلهن ، يقتلن بالالحاظ ، ويخبئن أطراف البنان من التقى ، ويظهرون أستارا ، ويقطعن دور اللهو ..

ومن الطبيعي أن تكون صورتهم في فكر الشاعر صورة لا تقل عن صورة زينب لأنهن يصاحبنها ، ويجلسن معها ، ويتنقلن انتقالها ، ويتحركن

حزكتها ، ويسمعن منها ، ويتحدثن معها ، وهي أمان كان يتمناها الشاعر ،  
 ويزدوب في تحقيقها ، ويمني نفسه في الوصول إلى واحدة منها ، ولا بد أن  
 تكون هذه الصورة مكتملة في ذهنه ، عزيزة على نفسه ، ولعلها كانت الدافع  
 الحقيقي لمنح هذه الصفات لأنهن أصبحن جزءاً لا يتجزأ من زينب ، وأن  
 اللقاءات التي كانت تتم بينهن وبينها كانت لقاءات يتمنى الشاعر أن يحققها  
 لنفسه ، في اللقاء الطويل قد طبعهن بطباعها ، والحديث المستمر قد اكتسب  
 خصيصة من خصائصها ، والصحبة الدائمة قد كشفت لهن عن بعض ما  
 يريد أن يعرفه الشاعر عنها ، وهي لوازم كان الشاعر يستقصي وفرتها ،  
 وأخبار يبذل جهوداً كبيرة للوصول إليها ، ولا بد أن تكون هذه اللوازم  
 والأخبار من البديهيات عندهن ، لطبيعة الملازمة ، ودوام الصحبة ، حتى  
 أوشكن أن يكن صورة من صورها ، ولم يكن غريباً أن يرى صورتها في  
 صورهن وحرركاتها في حرركاتهن ، وابتسامتها في ابتسامتهن ، وهي طبائع  
 نفسانية يدركها العاشقون ويتحسس وقائعها من كتب عليه هذا الواقع ..  
 والشاعر لا يملك وهو يرى الركب يتحرك ، وقد نعمن بما هو محروم

منه الا أن يتقطع اشتياقاً ويزدوب صباة وتذهب نفسه حشرات ...

ولما رأته ركب النيري راعها	وكن من أن يلقينه حذرات
فأدنين حتى جاوز الركب دونها	حجاباً من القسي والجسرات
فكدت إشتياقاً نحوها وصباة	تقطع نفسي أثرها حشرات
فراجعت نفسي والحفيظة بعدما	بللت رداء العصب بالعبرات

فحديث النفس الذي أكده الشاعر من خلال البيتين ، واندفاع العواطف  
 بهذا الشكل المتدفق ، ومراجعة هذا الحديث الذي اضطره إلى استخدام النفس  
 مرتين يوحى بالحديث الصامت الذي كان ينازعه ، والمحاورة الهادئة التي  
 كانت تتخلل هذه الصور والمراجعة الوجدانية التي كانت تملك عليه نواحي  
 العواطف وهي تندفع وتذوب وتبتدد ولم يستطع كتمانها ، ولا بد أن يصبح



هذا الموقف موقفاً يستحق المعاودة والمراجعة لأنه حديث عزيز وقريب وذاتي ، ولا بد أيضاً أن تكون النفس وحدها قادرة على تحديد الموقف الذي يجب أن يحدده وهو يعاود مراجعتها ، ويلتمس قدرتها في الحسم ولكن الضعف الذي يعتري العاشقين قد وجد مكانه في النفس ، والعبرات التي بللت رداء العصب قد أخذت موقعها المناسب ، وهي لوحة أخرى من اللوحات التي عودنا العشاق على رؤيتها ، وصورة من الصور التي ارتسمت أجزاؤها في سفر حياتهم المليء بكل ما يثير الاهتمام ، ويدفع إلى الوقوف أمام هذه الشخصيات الخالدة التي ارتضت لنفسها كل ألم لتظل عفيفة ، وفرضت على حياتها كل قسوة ، لتظل أمينة على الوفاء ، ولزمت كل ما يدعو إلى التمثل بالخلق القويم لتبقى حريصة على الشرف الذي ظل صورة من صور النقاء ، وعنوانا من عنوانات المجد .

ولم ينس الشاعر وهو في زحمة هذا الموقف العاطفي الحاد ، أن يحدد موقف الأصحاب ، ويرسم الخطرات التي كانت تلوح في قسمة الوجوه ، أو عند حركات العيون أو فوق ملامح الشفاه وهي تتحرك لتبدى كل علامة إنسانية إشفاقاً أو تعاطفاً ، ومن الطبيعي أن تنفرج الشفاه باللوم لأن الأصحاب لا يملكون غير ذلك ، وهم يتابعون لوحة الشوق التي يبدىها ، وزفرات الحرقنة التي يصعدها ، ولم يكن لومهم الا مثار اندفاع الشاعر لتأكيد هذا الحب ، وهي محاولة كان الشاعر يجد فيها استثارة ليتحرك ، وفسحة يستطيع أن يملأها بما يريد أن يعبر عنه ، ولا بد أن يكون لسجع الحمام لون متميز في شعره ، لما يفعله في نفسه ويثيره فيها ، وقد اقترن السجع في حديثه بالرتاء ، ودل على ذلك بالعيون الباكية :

يهيجني الحمام إذا تداعى      كما سجع النوائح بالمراثي

إن حديث زينب في حياة الشاعر لم يكن حديثاً هادئاً مطمئناً ، وإنما كلفه الكثير ، فتحمل الخوف والتشرد ، وعانى الهرب والذعر ، لأن زينب

التي تحدث عنها أو شبب بها هي أخت الحجاج بن يوسف ، ولابد أن يتعرض الحجاج للشاعر وهو يتحدث عن أخته أو يذكر اسمها ، أو يعرض لما يستحبه من ذكرها ومن الطبيعي أن يختلط الحديثان في أناشيد الشاعر ، لأن الخوف يثير في النفس الهواجس ، ويبعث في قلبه المخاوف التي تحول دون رؤية من يحب ، أو تقف أمام تحقيق رغبته في الحياة ومن هنا كان شعره في تصوير الخوف لا يخلو من الخوف الآخر الذي يفرض عليه البعد والغربة ، ويلزمه بالابتعاد عن المرأة التي وهب لها الشعر ، وجعل اسمها أغنية من أغانيه التي لم تنقطع .

إن هذا الاحساس جعل للشاعر موقفا محددًا من الحجاج ، وإن هذا الموقف كان يتحدد من ثنايا عواطف الشاعر وهو يجعل القياس دقيقا بين عاطفتين متصلان من جهة ، وتبتعدان من جهة أخرى ، وقد استطاع الشاعر أن يصور هذا الخوف على الرغم من بعد المسافة ، ويصور التهديد بصورة مفزعة ليعكس من خلالها ما كان يعانيه ويقلقه ، ولابد أن تكون دقائق هذه العواطف وهي تتسرب من أحاديث الشاعر ، وهواجس الربط بين أطراف الصراع المحتدم وهو يحاول القرب من زينب ، ويحذر الابتعاد عن الحجاج لابد أن تكون قد أخذت صورها في نفسه ، ووجدت موضعها وهي تبرز رقيقة حيناً ، ومذعورة حيناً آخر ، فالخوف من الحجاج كان تحسسا له أبعاده ، فهو يخافه أكثر من الأسد العظيم ، ويخاف يديه أن تصيب مقاتله ...

أخاف من الحجاج ما لست خائفاً من الأسد العرَباض لم يثنه ذعر

أخاف يديه أن تنالا مقاتلي ببيض غضب ليس من دونه ستر

والشاعر يخاف الحجاج على الرغم من البعد المكاني الذي يفصل بينهما ، فقد ركب البحر ولكن هواجس الخوف ، وأحاسيس الفزع ظلت تحتل مكانا واسعا من وجوده ، وظلت تستقر في كل تصرفاته ، حتى توسعت هذه الصور في نفسه ، وتجسدت أشباح الفزع ، وقد عبر الشاعر

من خلال الأبيات التي وقفنا عليها عن هذه الحقيقة ، كما تجلت في روح الاعتذار التي كان الشاعر يحرص على إدخالها عنصرا أساسيا في الموضوع ، وكأنه أراد أن يحاكي النابغة في ذلك ، لا سيما عينيته التي كشف فيها عن الحصار الذي وقع فيه ، والحيرة التي تملكته وهو يرى الدنيا على سعتها ضيقة ...

أتنتي عن الحجاج والبحر بيننا عقارب تسري والعيون هواجع  
إلى أن يقول ...

وفي الأرض ذات العرض عنك ابن يوسف  
إذا شئت منأى لا أبا لك أوسع  
فان نلتني حجاج فاشتف جامدا  
فان الذي لا يحفظ الله ضائع

فالصورة عند الشاعر واضحة ، فكلاهما حاول أن يرسم لوحة الاضطراب التي اعترته والمخاوف التي انتابته ، وإن كليهما كانا يشعران بالمصير الذي ينتظرهما ، وهي مشاعر صادقة ورقيقة ، لأنها ذاتية بحتة ، وتنطلق من شعور أصيل ، وإن كل واحد منهما كان يتحسس حقيقتها ويدرك نتائجها المباشرة عليه ، وقد أعطاهما هذا البعد شكلا جعلها قادرة على التعبير عبر الزمن الممتد ، ولكن النتيجة التي انتهى إليها الشاعر الثقفي كانت مغايرة للنتيجة التي انتهى إليها النابغة في الاعتذار من حيث الواقع والالتزام والمشاعر ..

إن محاولة الوقوف عند هذين النموذجين من الدراسة ، ومحاولة تحديد التأثير المباشر الذي خضع له الثقفي وهو يتحسس الجانب العاطفي ، ومحاولة تحديد التأثير المباشر الذي وقع فيه وهو يدرك صورة قصيدة النابغة شكلا ووزنا وقافية وتراكيب ومحاولة استشفاف العواطف الكامنة في ظلال المعاني والصور البلاغية المستخدمة ، يمكن أن تمهد لدراسات نقدية دقيقة تكشف

عن الصلات الممتدة بين قوافل الشعراء وهي تمر عبر العصور ، وتكشف عن التأثير النفسي الذي كان يقع فيه الشعراء وهم يجلدون أنفسهم في مواقع متشابهة ، سبقهم إليها شعراء اخرون ، إلى جانب الثقافة الفكرية والأدبية التي كان يخترنها الشاعر الأموي وهو يستعيد شعر النابغة أو شعر غيره من الشعراء الذين كانوا يمثلون النماذج الأدبية الرائدة لكل عمل أدبي .

فزنب في شعر محمد بن نمير تمثل النغم الوجداني الحساس الذي كانت تتحرك في اتجاهها عواطفه ، وقد أخلص الشاعر لهذا النغم إخلاص العاشقين المتيمين وقدم لها من نفسه ما يوحى بالصدق ويكشف عن الإخلاص العميق لهذا الحب ولعل التشرد الذي أصابه ، والغربة التي وقع فيها ، والانصراف عن كل شيء عداها يمثل الشكل الحقيقي من أشكال التضحية التي عرفت في عصره ، ومن الطبيعي أن يكون موت زنب فاجعة للشاعر ، ويكون حديثه عنها حديثاً يحمل لوعات المحب الذي وقعت عليه الواقعة ، واثخته نكبات المصاب القادح ، ومن المؤسف أن الأيام لن تترك لنا من مراثيه التي لا نعلم عنها إلا ثلاثة أبيات ، ولا بد أن يكون الشاعر قد ذوب فيها من أحاسيسه ما يرسم صورة اللوعة ويجسد ألوان النكبة التي حلت به ، وهي أبيات لا تمثل إلا البداية التي أراد الدخول فيها ، لا يضاح المدى النفسي الذي ستكون عليه حياته بعدها .

إن انتهاء زنب كان يعني انتهاء حياة الشاعر الذي ذاق من الأذى ما ذاق ، وعانى من التشرد ما عانى ، وكان يعلم وهو يتجرع هذه الغصص بأنه سعيد ، لأنه يحلم باللقاء ، ويمني النفس بالكلمة التي يسمعها أو تسمعها وقد كانت الدموع تنساب من مدامع الشاعر في البيت الثاني ...

سيبكك مرنان العشبي .....

إن الزمن وحده سيحدد لنا إبعاد العاطفة التي عبر عنها الشاعر وهذا التحديد ينطلق من العثور على بقية الأبيات .....

لقد زين الحب عند الشاعر الدنيا ، فجعلها باسمه رقيقة ، .حول الأرض القاحلة جنة خلد وارفة ، فالأرض تزهو إذا مرت فوقها الحبيبة ، وبطن نعمان يتضوع مسكا إذا مشت به زينب ، وعندما تقوم وتترأى يوم الجمع تفتن بهذه الرؤيا الذين ذهبوا إلى الحجيج ، وطبيعي أن تلوح الصورة واضحة من تقديمها بهذا الشكل للمقارنة بين الجمال الذي يصوره والوازع الديني الذي يمتلك قلوب الحجاج ، وتحديد الموسم الديني حديث يستأثر به الشعراء ، ويحملهم على ذكر الأحبة لما فيه من تواجد ، وما تنطوى عليه النفس من مودة وصفاء ، في حالات تكون فيه أقرب إلى الله ، واسلم نية إلى حبها الخالد ، وهي مقارنة أخرى تعطي الدلالة التي لا تحول بين الرؤيا وبين تقديم فريضة الحج ، وكأن الشاعر أراد أن يؤكد البراءة التي يريدها من خلال الإيحاء بطهارة القصد وسلامة الطوية بحيث أن الحجاج لم يجدوا حرجا كما يقول :

وقامت تراءى يوم جمع فافتنت برؤيتها من راح من عرفات

ولم تتجاوز عواطف الشعراء حدود المعقول في التعبير ، ولم تخرج عن إطار الاشتياق والصبابة ، فالنساء في اعراف هؤلاء الشعراء طاهرات من التقى ، لم يتحدث عنهن الشعراء إلا وهن مجتمعات ، أظهرن من ضروب الحفاظ على أنفسهن ما يؤكد عفتهن ، ولم يتحدث الشاعر عن نفسه وهو يصف اسراب الضباء إلا ومعه الأصحاب الذين يشاركونه المشاعر ، ويشيرون في نفسه اللوم لما يقفون عليه من لوعات الشوق ، ويتلمسونه من زفرات ، وهي أحوال تؤكد العفة التي يريدها الشاعر ، وتعمق المعاني السامية التي ظل حريصا عليها ، وهو يؤدي وظيفته الجمالية ، ويرضي احساسه الروحي .

وظل صحابي يظهر ملامتي على لوعة الأشواق والزفرات

إن فلسفة العشق كانت تحمل العاشق ما كانوا يريدونه من أذى ، حتى اقترن الحب بالأذى ، والعشق باللوم ، والوصل بالهجر ، وكأن الراحة لم

تكن الغاية المتوخاة من هذا الحب في اعراف العاشقين ، لأنهم لم يطلبوها ، وإنما كان الأذى هو الغاية التي يسعون إليها ، لأن جذوة الحب كانت تستعر في ظلال الصدود ، ونوازع النفس تتأجج في خضم التقالي .

راحتي في مقالة العذال      وشفائي في قيلهم بعد قال  
لا يطيب الهوى ولا يحسن الحب لصب إلا بخمس خصال  
بسماع الأذى وعذل نصيح      وعتاب وهجرة وتقالي

إن محاولة تأكيد العفة عند الشاعر الثقافي وعند غيره من الذين عرفوا بهذا الاتجاه ، ومحاولة إبراز قدرة التضحية التي تحملها هؤلاء الشعراء وهم يرفدون الأدب العربي بهذه كشحنات الوجدانية الصادقة ، والتزامهم بالقدرة على الوقوف بنزاهة أمام تيار العاطفة الحاد ، ومعرفتهم بالنتائج المترتبة على كل ذلك ، تعكس حالة من التجاوز عند هؤلاء الشعراء ، وتعكس واقعا اجتماعيا ونفسيا كانت نبضاته تندفق في ضمير المجتمع العربي ، لتضيف إليه فئة من الناس استطاعت أن تشق طريقها لترسم صورا قلمية رائعة يتشغل فيها الجانب التزيه ، ويبرز من خلالها الشكل السليم للعفة .

لقد ظل شعر هذا الشاعر — على قلته — بعيدا عن أيدي الرواة ولم نجد من يحفل بجمعه ، أو يرويه أو يدونه ، ولم نجد اسمه يدخل ضمن مجاميع الشعراء أو طبقاتهم ، وإنما إقتصصر شعره على بعض كتب الأدب والمجاميع ، ومن خلال الاستشهاد ، وهو في غالبه شعر مقطعات ، يعبر فيها الشاعر عن حالة وجدانية مشيرة ، أو موقف عاطفي مؤلم ، أو انفعال إنني تؤججه نوازع مخيفة ، فهو في هذه الأحوال أقرب إلى النفس ، وأبعد عن التكلف ، وأصدق في التصوير والمعالجة ، وهو لهذا أيضا كان مجموعة مشاعر ذاتية ، تماوجت فيها الأحاسيس ، وتراكمت العواطف ، وتحددت معالم الوجهة النفسية والتوجيهية التي أصبحت غاية أساسية في حياته وشعره .

إن قلة شعره وضيق مجال حدوده ، واقتصار أغراضه قد حالت دون الوقوف على الخصائص العامة التي عرف بها شعره ، ولكن ظاهرة الرقة وبساطة التراكيب والبعد عن التقيد اللفظي والمعنوي تعد من الملامح البارزة في شعره ، وهي ظاهرة تدخل في إطار شعراء ثقيف الذين ترعرعوا في الطائف التي عرفت ببيئتها الطبيعية الجميلة ، وقد سبق أن أوضحنا بعض جوانب ذلك عند حديثنا عن طريق .

إن شعر محمد بن عبد الله بن نمير نموذج آخر جديد من نماذج الشعر الأموي الذي أخذ وجهة جديدة ، وهي محاولة لإعادة تقويم الشعر العربي وفق التصورات الجديدة ، وفي إطار النظرة الواقعية لهذا الشعر ، ومحاولة جادة لرسم الشخصية العربية من خلال الأفكار التي عبر عنها الشعر ...

— 1 —

التخريج :

القصيدية في حماسة ابن الشجري 155-156 .

قال محمد بن النميري :

« من الطويل »

- |                                 |                              |
|---------------------------------|------------------------------|
| 1- تجنبت ليلي ان يلج بك الهوى   | وهيهات كان الحب قبل التجنب   |
| 2- ولم أر ليلي قبل موقف ساعة    | بيطن منى ترمي جمار المحصب    |
| 3- ويبدى الحصى منها إذا قذفت به | من البرد أطراف البنان المخضب |
| 4- واصبحت من ليلي الغداة كناظر  | مع الصبح في أعقاب نجم مغرب   |
| 5- الا إنما غادرت يا أم مالك    | صدى أينما تذهب الريح يذهب    |
| 6- وما مغزل ادماء نسام غزالها   | بأسفل نهى ذى غراز وحلب       |
| 7- باحسن من ليلي ولا أم فرد قد  | غضيفة طرف رعتها وسط ربرب     |

1 - روى المبرد شطر البيت رواية ثانية وهي :

الا قرب الخي الجمال لينبتوا

— 2 —

التخريج :

البيتان في كامل المبرد 244/1 .

وقال أيضا :

« من الطويل »

- 1 — تواعد للبين الخليط لينبتوا وقالوا لراعي الذود موعذك السبت (3)
- 2 — وفي النفس حاجات إليهم كثيرة وموعدها في السبت لو قددنا الوقت

— 3 —

التخريج :

لم يحو هذه القصيدة بتمامها سفر ، فهي ثثار مفروق في مظان مختلفة وقد حاولنا أن نرم هذا الشتات جاهدين ، على الرغم من الاختلاف البين في الروايات ، بخاصة قافيتها ، وقد بدا لنا أن ثبت قوافيها من كتب مختلفة تخلصا من الايطاء الذي حصل من تقارب قوافي النص في الرواية ، ولكننا لم نغفل المضمون حين أثرنا الشكل ، وسنذكر هذه الفروق في تحقيقنا لهذا النص الشعري المضطرب ، وبعد :

فالأبيات الأول والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والحادي عشر والثاني عشر والثامن والرابع عشر والخامس عشر والعشرون والثالث والعشرون في الأغاني 192/6 ، وما بعدها والأول والرابع والثالث والسادس والسابع والثامن والعاشر والحادي عشر والثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والثامن عشر والتاسع عشر وإلى نهاية النص ، في أخبار النساء 24/ ، والأول والرابع والخامس عشر والعشرون والثالث والعشرون ، في الوافي بالوفيات 295/3 ، والبيتان الأول والسابع ، في كامل

(3) الذود : الإبل ، والخليط : الجامعة من الناس ، وينبتوا : يتقاطعوا .



المبرد 103/2 ، 206 ، والأول والرابع عشر والثامن والتاسع والعاشر ، في  
أُمالي القالي 24/2 \* ، والأول فقط في الأضداد 289/2 ، والكامل 176/3 ،  
والسابع فقط في الكامل 103/2 ، والرابع عشر والسادس عشر والسابع عشر  
والخامس والسابع في الكامل 227/2 ، والتاسع عشر والسادس والسادس عشر  
والسابع عشر والأول والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، في زهر الأداب  
215/1-216 .

وقال يذكر زينب أخت الحجاج بن يوسف الثقفي :

« من الطويل »

- 1 - تضنوع مسكاً بطن نعمان إن مشت  
به زينب في نسوة عطرات (4)
- 2 - فاصبح ما بين الهماء فحزوة  
إلى الماء ماء الجزع ذى العشرات (5)
- 3 - له ارج من مجمر الهند ساطع  
تطلع رياه من الكفريات
- 4 - تهادين ما بين المحصب من منى  
واقبالن لا شعثا ولا غبرات (6)
- 5 - اعان الذي فوق السماوات عرشه  
مواشي بالبطحاء مؤتجرات
- 6 - مررن بفخ ثم رحن عشية  
يلبين للرحمن معتمرات (7)

(4) نعمان : موضع .

(5) الهماء وحزوة وما ذكره في البيت أسماء مواضع وأماكن .

(6) المحصب : موضع بين مكة ومنن وهو إلى منن أقرب ، والشعث : جمع أشعث وهو كثير الشعر المتشج ، والغبرات : اللاتي عليهن الغبار .

(7) فج : موضع بينه وبين مكة ثلاثة أميال وبه كانت وقعة الحسين وعقبة .

- 7 - يخبئن أطراف البنان من التقى  
ويقتلن بالاحاظ مقتدرات
- 8 - وليست كأخرى أوسعت جنب درعها  
وابدت بنان الكف للجمرات
- 9 - وغالت بيان المسك وحفا مرجلا  
على مثل بدر لاح بالظلمات (8)
- 10 - وقامت تراءى بين جمع فافتنت  
برؤيتها من راخ من عرفات
- 11 - تقسمن لبي يوم نعمان أنني  
بليت بطرف فاتيك اللحظات
- 12 - جلون وجوها لم تلحها سمائم  
حرور ولم يسفعن بالمسيرات (9)
- 13 - يظاهرن استارا ودورا كثيرة  
ويقطعن دور اللهو بالحجرات
- 14 - ولما رأت ركب التميري اعرضت  
وكن من أن يلقينه حذرات
- 15 - فادنين حتى جوز الركب دونها  
حجابا من القسي والحبرات (10)
- 16 - دعت نسوة شم العرائن كالدمى  
أوانس ملء العين كالظبيات (11)
- 17 - فابدين لما قمن يحجين زينبا  
بطونا لطاف الطسي مضطمرات

(8) الوحف : الأسود وهو صفة في الشعر ، والمرجل : الشعر المشرح .

(9) تلحها : يقال لاحته الشمس ولوحته إذا لفحته بحرهما ففبرت وجهه ، والسمائم : جمع سموم ، وهي ريح حارة . وسفحته : غيرته .

(10) القسي : ضرب من الثياب منسوب إلى قس وهو موضع بين العريشة والقرنا من أرض مصر ، كانت تصنع فيه ثياب تخلط بالحرير ، والحبرات : جمع حبرة كمنبة وهي ضرب من برود اليمن موشى .

(11) العرائن : جمع عرنيين وهو الشامخ بأنفه .

- 18 - فقلت يعافير الأطباء تناولت  
نياع غصون الورد مهتصرات (12)
- 19 - فلم تر عيني مثل ركب رأته  
خرجن من التنعيم معتجرات (13)
- 20 - وكدت إشتياقا نحوها وصبابة  
تقطع نفسي إثرها حسرات
- 21 - وغادرت من وجدى بزینب غمرة  
من الحب أن الحب ذو غمرات
- 22 - وظل صحابي يظهرن ملامتي  
على لوعة الأشواق والزفرات
- 23 - فراجعت نفسي والحفيظة إنما  
بللت رداء العصب بالعبيرات (14)
- 24 - وقد كان في عصياني النفس زاجر  
لذی عبرة لو كن معتبرات

- 1 - روى أبو علي القالي والحصرى (ان الأبيات الثامن والتاسع والعاشر لشعید ابن المسیب .  
2 - روى المبرد (إن مشيت. في موضع (إذ مشيت. ، و(طيبا. في زهر الأداب في موضع (مسكا. .  
3 - روايته في أخبار النساء :  
لها أرج بالعبر الورد فاغم تطلع رياه من الفترات  
6 - قافيته في زهر الأداب (معتجرات. وفي أخبار النساء (موتجرات. .  
7 - عجزه في زهر الأداب : « ويخرجن شطر الليل معتجرات » .  
8 - رواية زهر الأداب (جيب. بدل (جنب. .  
10 - فاتحته في أخبار النساء (ومالت ترائى من بعيد. .  
14 - (بأن. في موضع (من ين. في زهر الأداب .  
16 - رواية زهر الأداب للبيت :  
دعت نسوة شم العرائن بزلا نواعم لا شعثا ولا غبرات  
17 - فاتحته (فأبرزن. في زهر الأداب .  
19 - روى الحصرى (سرب) في موضع (ركب. وفي قافيته (معتبرات. .

- (12) النياح : من الغصون ، التي تحركها الرياح فتتمايل .  
(13) الاعتجار : لبس خاص بالنساء ، وهي أثواب تلفها النساء على استدارة رؤوسهن ثم يتجلبن فوقها بجلايينهن .  
(14) العصب : ضرب من البرود ، وقيل هي يزود يصبغ غزلها ثم تنسج وهي لا تفنى ولا تجمع وإنما يجمع ويثنى ما يضاف إليها فيقال برد عصب وبرود عصب .

- 4 -

التخريج :

القصيدة بتمامها في الأغاني 197/6 ، الأبيات الأول والثاني والرابع والخامس ، في كامل المبرد 239/2 ، وزهر الأداب 216/1 ، والأول فقط في جمهرة اللغة 14/1 .

وقال في زينب أيضا :

« من الوافر »

- |                                |                                |
|--------------------------------|--------------------------------|
| 1 - أهاجتك الطعائن يوم بانوا   | بذى الزى الجميل من الأناث (15) |
| 2 - طعائن اسلكت نقب المنقى     | تحت إذا ونت أي احتشاث          |
| 3 - تؤمل ان تلاقي أهل بصرى     | فيالك من لقاء مستراث (16)      |
| 4 - كأن على الحدائج يوم بانوا  | نعاجا ترتعي بفل البراث (17)    |
| 5 - يهيجني الحمام إذا تداعي    | كما سجع النوائج بالمرائي       |
| 6 - كأن عيونهن من التبيكي      | فصوص الجزع أو ينغ الكباث (18)  |
| 7 - الاق أنت في الحجاج البواقي | كما لاقيت في الحجاج الثلاث     |

- 1 - روى ابن دريد والمبرد (اشاقتك. وعند أبي الفاج (الأناث. في قافيته .
- 2 - (في بطن مو. في موضع (نقب المنقى. رواية زهر الأداب .
- 4 - رواية زهر الأداب (الهودج. في موضع الحدئج ، وعند المبرد (الظمان. .
- 5 - فاتحته في زهر الأداب (يهيجك. و(تفنى. في موضع (تداعي. روى الحصرى والمبرد (النواذب. في موضع (النوائج. في زهر الأداب .

- (15) الظعينة : المرأة في الهودج ، وإنما قيل لها ظعينة ، وهم يريدون مظمعون بها كقولك قتل في معنى مقتول ، ثم استعمل وكثر حتى قيل للمرأة المقيمة ظعينة ، كذا فسر المبرد .  
والزى : موضع .
- (16) المستراث : المستبطأ .
- (17) البراث : الأرض السهلة . والحدائج : من مراكب النساء نحو الهودج والمحفة ومفرده حديجة . والنماج : بقر الوحش .
- (18) الجزع : بفتح الجيم الخمر اليماني الذي فيه سواد وياض تشبه به الأعين . والينغ : جمع يانع . والكباث : بفتح الكاف ، النضيج من ثمر الأراك أو غير النضيج منه ، بل قيل حملة إذا كان متفرقا .

— 5 —

التخريج :

البيتان في الأغاني 199/6 .

وقال يذكر الحجاج بعد أن توعدده لما ذكر زينب :

« من الطويل »

- 1- أخاف من الحجاج ما لست خائفاً من الأسد العرياض لم يشنه ذعر (19)
- 2- أخاف يديه إن تنال مقاتلي ببيض غضب ليس من دونه ستر

— 6 —

التخريج :

القصيدة في حماسة ابن الشجرى 156 ، ونسب البيتان الأول والثاني إلى مجنون بني عامر في الزهرة 167 .

وقال أيضا :

« من الطويل »

- 1- وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى
- 2- دعا باسم ليلى غيرها فكأنما
- 3- فهل يأتمني الله في أن ذكرتها
- 4- لا طرد ما بالقوم من كسل الكرى
- 5- أحب الحمى من حب ليلى وسا كنا
- 6- مررت على مران أنشد ناقتي
- 7- وما أنشد الوارد الا تعرضا

1 - في الزهرة 167 ... فهيج يطراب .

(19) العرياض : الأسد الثقيل العظيم .

— 7 —

التخريبج :

القصيدة في الأغاني 198/6 والذي يليها ، وبلدان ياقوت 240/1 ،  
والأبيات الأول والثاني والرابع والخامس ، في الوافي بالوفيات 296/3 .

كان ابن نمير الثقفي يشبب بزینب بنت يوسف بن الحكم ، فكان  
الحجاج يتهدهه ويقول : لولا أن يقول قائل صدق لقطعت لسانه ، فهرب  
إلى اليمن ثم ركب بحر عدن وقال :

« من الطويل »

- 1 — أتتني عن الحجاج والبحر بيننا عقارب تسري والعيون هواجع
- 2 — فضقت بها ذرعا واجهشت خيفة ولم امن الحجاج والأمر فاطع (20)
- 3 — وحل بي الخطب الذي جاءني به سميع فليست تستقر الأصابع
- 4 — فبت أدير الأمر والرأى ليلتي وقد اخضلت خدى الدموع التوابع
- 5 — ولم أر خيرا لي من الصبر أنه أعف وخير إذ عرتني الفواجع
- 6 — وما أمنت نفسي الذي خفت شره ولا طاب لي مما خشيت المضاجع
- 7 — إلى أن بدا لي رأس اسبيل طالعا واسبيل حصن لم تنله الأصابع (21)
- 8 — فلي عن ثقيف إن هممت بنجوة مهابة تهوى بينهن الهजारع (22)
- 9 — وفي الأرض ذات العرض عنك ابن ———— سف إذا شئت منأى لا أبأ لك واسع
- 10 — فإن نلتني حجاج فاشتف جاهدا فإن الذي لا يحفظ الله ضائع

- 2 — (به. في موضع (بها. رواية ياقوت .
- 5 — روى ياقوت (الرأى والأمر. بتقديم الرأى وتأخير الأمر ، وقافيته عنده (الدوافع) .
- 5 — فاتحته (فل) رواية معجم الأدباء ، وقافيته (الفجائع. فيه وفي الوافي بالوفيات .
- 8 — (تمى) في موضع (تهوى. روى معجم البندان .
- 10 — رواية ياقوت (فاشتق) في موضع (فاشتف) .

- (20) الفاظع والفظطع : الأمر الجسيم المخيف .
- (21) اسبيل : جبل في مخلاف ذمار وهو ينتصف نصفين الأول إلى مخلاف رداع ، والثاني إلى مخلاف عنس ، كذا في بلدان ياقوت .
- (22) الهजारع : جمع هجرع كدرهم وجعفر ، وهو الخفيف من الكلاب السنوقية .

— 8 —

التخريج :

البيتان في أخبار النساء 29 .

ومن شعره في زينب أيضا :

« من الطويل »

- 1 - ما أنس من شيء فلا أنسى شاديا بمكة مكحولا اسبلا مدامعه  
2 - تشربه لون في بياضه أو الزعفران خالط المسك ادرعه (23)

— 9 —

التخريج « :

الآيات في الأغاني 205/6 ، والأول والثاني في أخبار النساء 29 .

وقال في زينب أيضا (24) :

« من جزء الكامل »

1 - تشو بمكة نعمة ومصيفها بالطائف

2 - أحببتك موافقا وبزينب من واقف

3 - وعزيزة لم يغذها بؤس وجفوة حائف (25)

4 - غراء يحكيها الغزال بمقلة وسوالف (26)

2 - فاتحته (أكرم) روى ابن القيم .

— 10 —

التخريج :

البيت في كامل المبرد 227/2 .

(23) ما بين قافيتي البتين عيب من عيوب القافية يسميه العروضيون (السناد) فقد أسس البيت الأول على حركة كسر فضم فسكون ، وأعقبه في قافية الثاني بصمتين فسكون .

(24) الذي يبدو من ظاهر النص إنه كئن بنعمة عن زينب حينما لم يستطع الإباحة به .

(25) الحائف : الظالم .

(26) السوالف : ما تدلى من الشعر على الخدود .

وقال أيضا :

« من الطويل »

1 — لم ترعيني مثل سرب رأته خرجن علينا من زقاق ابن واقف

— 11 —

التخريج :

الأغاني 201/6 .

وقال في رثاء زينب :

« من الطويل »

1 — لزينب طيف تعتريني طوارقه هدوءا إذا النجم أرجحت لواحقه (27)

2 — سبيكيك مرنان العشي يجيبه لطيف بنان الكف درم مرافقه (28)

3 — إذا ما بساط اللهو مدّ وألقيت لذاته انماطه ونمارقه

— 12 —

التخريج :

الأبيات في الأغاني 205/6—256 ثم عقب على ذلك بقوله : وقيل إنها

لخالد بن يزيد بن معاوية في زوجته رملة بنت الزبير ، وقيل : إنها لأبي شجرة السلمي (29) .

(27) أرجحت النجم : مال نحو المغرب .

(28) مرنان العشي : كناية عن الصنج ذي الأوتار وهو من آلات الطرب ، والرئين : الصوت الشجي ، ودرم : جمع أدرم وهو من لا حجم لعظامه .

(29) أبو شجرة السلمي : اختلف في إسمه فهو عمرو بن عبد العزي عند المبرد ، وسليم ابن عبد العزي من بني سليم بن منصور بن عكرمة عند الطبري ، وعبد الله بن واحة بن عبد العزي في الشعر والشعراء ، ووافق المبرد بن حجر السقلاني في الإصابة على أنه عمرو بن عبد العزي ، وأمنة الخنساء بنت عمرو بن الشريد الشاعرة المشهورة وكان من فتاك العرب ، ويسكن البادية ، ارتد فيمن ارتد من بني سليم ثم أسلم .

ينظر : الكامل 220 ، والطبري 1905—1908 ، والشعر والشعراء 197 ، والإصابة 97/7 .



وقال النميري أو غيره :

« من المتقارب »

- 1- الا من لقلب معنى غزل
  - 2- تراءت لنا يوم فرع الاراك
  - 3- كأن القرنفل والزنجبيل
  - 4- يعمل به ببرد أنيابها
- يجب المحلة أخت المحل  
بين العشاء وبين الاصل  
وريح الخزامى وذوب العسل  
إذا ما صفا الكوكب المعتدل

— 13 —

التخريج :

الآبيات في بديع ابن المعتز 43 .

وقال أيضا :

« من مجزوء الكامل »

- 1- ومجالس لك بالحمى
  - 2- أيامهن قصيرة
  - 3- وسعودهن طوالع
  - 4- والمالكية والشباب
- وبها الخليط نزول  
وسرورهن طويل  
ونحوسهن أفول  
وقينة وشمول

— 14 —

التخريج :

الآبيات في زهر الأداب 45 .

وقال أيضا :

« من الخفيف »

- 1- ان راحتي في مقالة العذل
  - 2- لا يطيب الهوى ولا يحسن الحب لصب الا بخمس خصال
  - 3- بسماع الأذى وعذل نصيح
- وشفائي في قيلهم بعد قال  
وعتاب وهجرة وتقالي (30)

(30) التقالي : التباعد والهجران .

— 15 —

التخريج :

الأبيات في التمثيل والمحاضرة 367 .

ومن شعره أيضا :

« من مجزوء الكامل »

- 1- كنت صقرا اخذ الكركي والطير العظاما (31)  
 2- وإذا ما أرسل الصقر على الصعو تعامى  
 3- فتقصيت من الصعو فأوهت لي القدامى

— 16 —

التخريج :

البيت في نظام الغريب 11 .

وله أيضا :

« من الطويل »

- 1- ولكن لعمر الله ما ظل مسلما كغر الثنايا واضحات الملاغم (32)

— 17 —

التخريج :

النص بتمامه في الأغاني 196/6 ، والأبيات الأول والثاني والثالث والسادس والسابع في رغبة الأمل 74/6 ، والأبيات الأول والثاني والثالث في المنازل والديار 88/1 ونسبتها وهما لأبي حية النميري ، ولقد ثبتها لأبي حية أيضا السيد رحيم صخي التويلي في تحقيقه لشعر أبي حية ، المنشور في العدد الأول من المجلد الرابع من مجلة المورد صفحة 145 ، والبيت الخامس فقط في كامل المبرد 74/6 .

(31) م ذكره في الأبيات من أسماء هي أسماء نوع من الطير مختلف الحجم .  
 (32) الملاغم : ما حول الفم ، يقال تلغمت المرأة بالطيب إذا ضخمت به ذلك المواضع .

قال :

« من الطويل »

- 1 - طربت وشاقتك المنازل من جفن  
2 - نظرت إلى اظعان زينب باللوى  
3 - فوالله لا أنساك زينب ما دعت  
4 - فإن احتمال الحي يوم تحملوا  
5 - ومرسلة في السر ان قد فضحتني  
6 - واشمت بي أهلي وجل عشيرتي  
7 - وقد لامني فيها ابن عمي ناصحا
- الا ربما يعتادك الشوق بالحزن (33)  
فاعولتها لو كان أحوالها يغني (34)  
مطوقة ورقاء شجوا على غصن  
عناك وهل يعينك الا الذي يعني  
وصرحت باسمي في النسب فماتكني  
ليهنتك ما تهواه إن كان ذا يهني  
فقلت له خذ لي فؤادي أو دعني
- 5 - في الكامل (وقد أرسنت) في فاتحته و(وقد بحت) بدل (صرحت) .

= 18 -

التخريج :

البيتان في الأغاني 6/199-200 ، والكامل 2/103 ، 206 ، وفي الجزء  
18/20 من الأغاني نسبهما إلى العديل بن الفرخ ، وقد ذكر أن الحجاج قد  
جد في طلبه حتى ضاقت به الأرض ، فدخل واسطا وأخذ بيده رقعة ودخل  
الباب مع أصحاب المظالم ، فلما وقف بين يديه أنشد (35) :

« من الطويل »

- 1 - فها انذا طوفت شرقا ومغربا  
2 - فلو كانت العنقاء منك تطير بي
- روى المبرد البيتين كما يأتي :
- هاك يدى ضاقت بي الأرض رحبها  
فلو كنت بالعنقاء أو بيومها
- وابت وقد دوخت كل مكان  
لخلتك الا أن تصد تراني
- وإن كنت قد طوفت كل مكان  
لخلتك الا ان تصد تراني

(33) جفن : إسم واد بالطائف لثقيف .

(34) أعول الرجل : إذا رفع صوته بالبكاء .

(35) ونحن نقول : أن البيتين الصق بصاحنا منهما بالعديل لما كان بين الحجاج وبين محمد بن  
النميري من خلاف وشاعرنا هو الذي كان يشب بزئب أخت الحجاج وقد توعده الحجاج  
كثيرا فصاقت عليه الأرض .

## « فهرست المصادر والمراجع »

- الأصفهاني : أبو الفرج علي بن الحسن ت 356هـ  
الأغاني / دار الكتب ، وطبعنا ساسي وبولاق في بعض المواضع .
- الأنباري : محمد بن القاسم  
الأضداد / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الكويت/1960م .
- البصري : صدر الدين بن أبي الفرج بن الحسين ت 659هـ  
الحماسة البصرية / تصحيح مختار الدين أحمد ، حيدرآباد 1383هـ 1964م .
- البغدادي : عبد القادر بن عمر ت 1093هـ  
خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، نشرة محب الدين الخطيب  
وعبد الفتاح فتلان ، السلفية ، القاهرة / 1347هـ .
- الثعالبي : أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل ت 429هـ  
التمثيل والمحاضرة / تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوي ، القاهرة / 1381هـ .
- ثعلب :  
مجالس ثعلب .
- الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ  
البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون .  
المحاسن والأضداد .
- الجصري : أبو اسحق  
زهر الأداب / تحقيق الدكتور زكي مبارك ، مصر ، الرحمانية .
- ابن دريد : أبو بكر محمد بن الحسن ت 321هـ  
جمهرة اللغة ، حيدرآباد ، الدكن .

- الربيعي : عيسى بن إبراهيم بن محمد  
نظام الغريب ، تصحيح بولس برونله ، مطبعة هندية ، بالموسكي بمصر .
- الزبيدي : محب الدين أبو الفيض محمد مرتضي الحسيني ت 1205هـ  
تاج العروس من جواهر القاموس ، دار البيان للطباعة والنشر ، بنغازي .
- الزركلي : خير الدين  
الاعلام .
- ابن الشجري : أبو السعادات هبة الله بن علي بن محمد ت 542هـ  
الحماسة ، حيدرآباد ، الدكن 1345هـ .
- الصفدي : صلاح الدين خليل بن أيبك  
الوافي بالوفيات / باعتناء هملوت ريتز ، دار نشر فرانزشتاينر ، بفسبادن  
1961م .
- الطبري : محمد بن جرير  
تاريخ الأمم والملوك / الحسينية المصرية .
- أبو الطيب اللغوي :  
الابسار .
- العسقلاني : ابن حجر  
الاصابة في معرفة الصحابة .
- القاسي : أبو علي إسماعيل بن القاسم ت 356هـ  
الأمالي والنوادر / تحقيق محمد عبد الجواد الاصمعي .
- ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري ت 276هـ  
الشعر والشعراء .
- ابن القيم الجوزية ت 751هـ  
أخبار النساء / تحقيق نزار رضا ، مكتبة الحياة ، بيروت .

- المبرّد : أبو العباس بن محمد بن يزيد الثمالي  
الكامل في اللغة والأدب / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته ،  
دار نهضة مصر .
- المرصفي : سيد بن علي  
رغبة الأمل من كتاب الكامل / النهضة / 1927 م .
- ابن المعتز : عبد الله  
البديع / نشر وتعليق اغناطيوس كراتشكوفسكي ، دار الحكمة ، دمشق .
- ابن منقذ : اسامة  
المنيازل والديار .
- ابن منظور : أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ت 711 هـ  
لسان العرب ، بولاق .
- المورد : مجلة تصدرها وزارة الاعلام العراقية ، العدد الأول  
من المجلد الرابع .
- نصيب :  
ديوان نصيب .
- ياقوت :  
معجم البلدان / لا يزيك .
- نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار .

## الانفجار السكاني ومشكل النزوح من الارياف الى المدن في الجمهورية التونسية

بقلم : حافظ ستهم

شهدت الجمهورية التونسية نموا سكانيا هاما ومتزايدا منذ حوالي خمسين سنة وقد برهن تعداد سنة 1975 أن عدد سكان البلاد يبلغ 5.572.123 نسمة أي ما يقارب ثلاثة أضعاف عدد السكان سنة 1926 . وهكذا فإن التزايد السنوي يفوق 2,3٪ بينما نلاحظ أن النمو السنوي في كامل إفريقيا يساوي 1,90٪ . وقد نتج عن هذا الانفجار السكاني ظهور هجرة من الريف إلى المدينة في بعض مناطق البلاد في أول الأمر ثم إنتشار مشكل النزوح في كل الأرياف وتسببت هذه الهجرة في نمو ديموغرافي سريع في المدن وأصبح التحضر السريع للواجهة الشرقية للجمهورية التونسية وخاصة لاقليم تونس العاصمة من أهم المشاكل البشرية والاقتصادية للبلاد .

سنركز دراستنا عن الهجرة من الريف إلى المدينة على التعداد السكاني لسنة 1966 أساسا لأن نتائج تعداد سنة 1975 ما زالت في طور الدراسة والتحليل ولم ينشر منها الا بعض المعلومات العامة التي تهتم عدد السكان في الأقسام

الإدارية للبلاد والنمو الديموغرافي فيها ولذا فإننا نسنعتمد على هذه الإرشادات لتدعيم ما جاء في تعداد سنة 1966 أو تحويره إذا وجب ذلك .

وسننظر إلى موضوع الهجرة في البلاد التونسية من ناحيتين أولاً التزوح من الأرياف ودوافعه ومحاولة الحد منه وثانياً تأثير التزوح على النمو الحضري والمشاكل المتولدة عن قدوم النازحين من الريف إلى المدينة وكيفية حل هذه المشاكل وذلك بالنمو الاقتصادي وخاصة النمو الصناعي وكذلك التشجيع على الهجرة إلى الخارج أي أننا سندرس الموضوع في الريف أي في الأقاليم المرسلة للمهاجرين وفي المدينة أي في المناطق التي تستقبل المهاجرين .

### 1 - الموقف السكاني في الأرياف التونسية ومشكل التزوح الريفي :

لقد بيّن تعداد سنة 1966 أن عدد المهاجرين في الجمهورية التونسية يبلغ 640.448 نسمة من جملة 4.533.351 ساكن في البلاد أي 14,10٪ . زيادة عن ارتفاع نسبة المهاجرين فإن عددهم في تزايد مستمر كما يبدو من خلال أرقام تعداد سنة 1966 ، فقد ارتفع عدد المهاجرين من 35.000 نسمة سنة 1962 إلى 41.000 سنة 1963 إلى 49.000 سنة 1964 إلى 88.000 سنة 1965 إلى 110.000 سنة 1966 أي ثلاثة أضعاف المهاجرين لسنة 1962 ويستنتج من المعلومات الأولية لتعداد سنة 1975 أن "الهجرات الداخلية مسترسلة وأن التزوح من الريف إلى المدينة ما زال من المشاكل الاجتماعية الأساسية للبلاد ، ففي فترة ما بين سنة 1966 وسنة 1975 كان النمو السكاني الجملي السنوي للجمهورية التونسية يساوي 2,32٪ بينما ينخفض نمو سكان الأرياف إلى 1,30٪ ويرتفع نمو سكان المدن إلى 3,55٪ أي أن أكثر من 1٪ من النمو الديموغرافي للأرياف يهاجر إلى المدن ويمثل خسارة من القوى العاملة الفتية للأرياف ويخلق للمدينة مشاكل لإيواء النازحين وخلق مواطن شغل لتشغيلهم الخ ..

إن ظاهرة التزوح الريفي ليست بحديثة في الجمهورية التونسية . لقد عرفت البلاد نزوحاً دورياً من الجنوب إلى الشمال منذ العهد العتيق .



### (1) الهجرة التقليدية من الجنوب إلى الشمال :

إن النزوح من الجنوب إلى الشمال مشكل عام في كل بلدان الحوض المتوسط وخاصة منها بلدان الضفة الجنوبية لأن المناخ المتوسطي يتغير بسرعة نحو الجنوب ويصبح شبه صحراوي ثم صحراوي جاف وتتحكم فيه ذبذبة شديدة خاصة في كميات الأمطار ولذا فإن فترات الجفاف الدورية تجبر أعدادا متباينة من السكان حسب أهمية الجفاف على الهجرة الدائمة أو المؤقتة إلى المناطق الشمالية التي تملك مناخ أكثر أمطار وأقل ذبذبة وزيادة على هذا الجفاف الوقي فإن الجنوب التونسي قد شهد تدهورا إقتصاديا عميقا وذلك بسبب إنهيار التجارة بين إفريقيا السوداء والمغرب العربي بعد أن ازدهرت مدة قرون طوال في العهد الوسيط وكذلك الشأن بالنسبة للصناعات التقليدية أمام منافسة بضاعات الصناعة العصرية المستوردة . وهكذا فإن الجنوب التونسي والمنطقة الغربية لليبيا ساهمت في حركة هجرة السكان من الجنوب إلى الشمال وكذلك منطقة السباسب الوسطى ، وتهم هذه الهجرة في كثير من الأحيان الذكور أي أن الإتصال مع مسقط الرأس لا ينقطع تماما وتمكننا هذه الظاهرة من فهم عدم التوازن بين الأجناس في قرى جبل مطماطة في الجنوب حسب أرقام تعداد سنة 1966 التي تبين أن نسبة الإناث تفوق 65٪ من جملة السكان .

وقد ساهمت هذه الهجرات في انتصاب مجموعات قبلية هامة من الطرابلسية والقادمين من الجنوب والوسط التونسي في أرياف الشمال التونسي وكذلك المدن وخاصة العاصمة تونس . لكن هذه الهجرات القديمة الدورية لا تهم إلا بعض أقاليم البلاد وأعدادا منخفضة من السكان ولكن إنتصاب الحماية الفرنسية واستحواذ المعمرين الأوروبيين على 20٪ من الأراضي الزراعية للبلاد والأراضي الأكثر خصوبة سيخلق شيئا فشيئا أزمة إجتماعية عميقة

في الأرياف التونسية وستبلغ هذه الأزمة أوجها بعد إنطلاق الثورة الديموغرافية أي بعد سنة 1930 .

## (2) ظهور النزوح الريفي العصري وشمولة كل الأرياف التونسية :

تمثل الأحواض الداخلية والسهول الفيضية في الشمال التونسي أقاليم خصبة ورطبة وغنية بخيراتها الزراعية المتنوعة وخاصة منها إنتاج القمح والشعير وتربية الماشية من أبقار وأغنام ولذا فقد عرف القسم الشمالي الرطب من البلاد إستقرارا سكانيًا بارزا دام حتى إنتصاب الحماية الفرنسية لكن إستيلاء المعمرين الأوروبيين على قسم هام من أراضي السهول الشمالية وجبر السكان التونسيين على الإكتفاء بالسفوح المجاورة التي تتصف بخصوبة منخفضة غير بصفة جوهرية التوازن القديم وهكذا فقد أصبح في أول الأمر عدد كبير من السكان التونسيين عمالا مستأجرين عند المعمرين لكن بعد الحرب العالمية الأولى وتحول الزراعة الإستعمارية الأوروبية إلى زراعة عصرية وتطبيق طرق الزراعة المتبعة في الولايات المتحدة الأميركية وذلك بتعميم إستعمال المكننة من جرارات وحصادات دراسات الخ ، ومسايرة هذا الإتجاه الجديد من طرف المزارعين التونسيين الكبار نقص إستعمال اليد العاملة البشرية في الزراعة العصرية بصفة ملحوظة وهكذا فيكتفي المعمر الذي يستعمل المكننة بعامل قار واحد لكل أربعين هكتارا بينما تتطلب نفس المساحة أربعة عمال قارين عند إستعمال الآلات التقليدية والطاقة الحيوانية .

وقد وافق ظهور هذه الثورة الفنية بداية الإنفجار السكاني الذي تعيشه البلاد منذ سنة 1930 وتسببت كل هذه العوامل في انتشار البطالة بين العمال الفلاحين والفلاحين الصغار المستغلين لمساحات ضيقة ولجوء عدد كبير منهم ومن أبناءهم إلى النزوح خاصة إلى تونس العاصمة وقد شمل النزوح كل من سهول الكاف والوادي الأوسط لمجردة وأقليم باجة كما برهنت عن ذلك تعدادات سنوات 1921 و 1931 و 1936 و 1946 و 1956 و 1966 .

وهكذا فخلافا للهجرات التقليدية التي تهم سكان المناطق الجنوبية العائشين في مناطق تشكو من وسط طبيعي جاف وقاسي فإن نزوح سكان أرياف السهول الشمالية نتيجة استيلاء المعمرين الأوروبيين على أراضي من أخصب ما تملكه البلاد وانتزاع الملكية من سكانها الأصليين وتحويلهم إلى عمال فلاحيين ثم إلى عاطلين بالنسبة للكثير منهم على أثر تعميم إستعمال الممكنة والزراعة البعلية العصرية التي عرفت باسم نظام « Dry-farming »

ويبدو الدور الأساسي الذي لعبه الاستعمار الزراعي التوطيني في ظهور النزوح الريفي في المناطق المعنية أكثر وضوحا عندما نلاحظ أن أقاليم الجبال الشمالية التي بقيت خارجة عن الإستعمار الزراعي الأوروبي بسبب تربتها الفقيرة والمهددة بالإنجراف وصعوبة التنقلات بينها وبين السهول المجاورة لم تغذي نزوحا هاما قبل الإستقلال وما زالت تحتوي إلى اليوم على كثافات سكانية مرتفعة وتشكوا من الإكتضاض السكاني وهكذا فإن ضعف أو عدم تدخل الإستعمار الزراعي واستقرار الملكية الصغيرة أو المتوسطة للفلاحين التونسيين مكنت الأقاليم الجبلية الشمالية من الإحتفاظ بسكانها وعدم اللجوء إلى النزوح حتى سنة 1956 .

لكن الثورة الديموغرافية والإكتضاض السكاني المتفاقم في عدد كبير من المناطق الريفية وانتشار البطالة الكلية أو الجزئية ساهمت في ظهور النزوح حتى في الأقاليم التي بقيت خارجة عن الإستيلاء الزراعي الأوروبي وهكذا فإن أقليم ساحل سوسة شهد منذ سنة 1936 حركة هجرة شديدة نحو العاصمة تونس وقد نتج عن النزوح نقص في تزايد السكان في الجهة وقد بينت المقارنة بين تعدادي سنة 1936 وسنة 1966 أن عدد سكان الساحل إرتفع بنسبة 60٪ بينما بلغ تزايد السكان لكامل البلاد 95٪ . ويمكن تفسير هذه الهجرة الهامة من الأرياف والقرى والمراكز لا بالانفجار السكاني فقط بل بالأزمة التي عرفها إقتصاد الزياتين ومن المعلوم أن الساحل يختص بغابة زيتون

عتيقة ذات إنتاجية ضعيفة أصبحت شيئا فشيئا غير قادرة على تسديد مواطن الشغل لسكان في تزايد مستمر وقد ساهم في تفاقم الحالة الاقتصادية والاجتماعية تدهور الصناعات التقليدية وخاصة منها صناعة النسيج وضعف نمو الصيد البحري وكذلك الزراعات السقوية الساحلية .

وقد عرفت شبه جزيرة رأس الجبل في ولاية بتزرت التي تختص بزراعة جاهدة للخضر والأشجار المثمرة بتزايد سكاني مرتفع يفوق معدل كامل البلاد بين سنة 1921 و 1956 أي أن الجهة لم تغذي حركة التزوح الريفي بل إحتفظت بنموها الديموغرافي وثقلت عددا لا بأس به من النازحين الوافدين من مناطق أخرى ولكن منذ سنة 1956 نلاحظ أن هذه المنطقة أصبحت مكتضة بالسكان وتبدو عاجزة عن خلق مواطن شغل لكل سكانها ولذا فإنها شهدت بين سنة 1956 وسنة 1966 نقص سكاني بالنسبة للتزايد السكاني لكامل البلاد .

وحسب تعداد سنة 1966 فإن التزوح الشديد يهم خاصة ساحل سوسة ولايات باجة والكاف وجندوبة ومدنين وقابس والقيروان .

وقد برهنت النتائج الأولية لتعداد سنة 1975 أن التزوح من الأرياف يشكل اليوم خاصية ديموغرافية أساسية في البلاد وهي في تزايد مستمر فبينما نلاحظ أن التزايد السنوي لسكان المدن بين سنة 1966 وسنة 1975 بلغ 3,55٪ فإن تزايد سكان الأرياف لم يتجاوز 1,30٪ سنويا أي أن تزايد سكان المدن بلغ ثلاثة أضعاف تزايد سكان الأرياف . ويهم هذا الانخفاض النسبي في عدد سكان الأرياف خاصة منطقة الشمال الغربي والغرب التونسي أي المناطق الداخلية وخاصة منها ولايات باجة وجندوبة والكاف وسليانة وقفصه والقصرين ومدنين وكذلك الشأن بالنسبة للمناطق الريفية لولاية بتزرت أي أن ظاهرة التزوح التي إنطلقت منذ سنة 1956 في هذه الولاية ما زالت مستمرة .

وقد ساهم هذا النزوح الريفي من المناطق الداخلية في النمو الديموغرافي السريع لولايات السواحل الشمالية الشرقية للبلاد وخاصة منها ولاية تونس العاصمة ونابل وسوسة والمنستير والمهدية وقد بلغ التزايد السكاني في هذه الولايات معدل قريب من 3٪ سنوياً أو أكثر من 3٪ .

وهكذا فإن أغلبية الأرياف التونسية تغدّي حركات هجرة من الأرياف إلى المدن وخاصة منها المدن الساحلية والملاحظ أن النزوح الريفي كان نتيجة البطالة الجزئية أو الكلية وأزمة المجتمع الريفي وكذلك الشعور من طرف السكان المترشحين للهجرة بأمكانية تحسين حالتهم المادية في المدن ولو نسبياً وقد ساهم في هذا الوعي إنتشار الصحف والتلفزة والراديو وخاصة الترنزستور وكذلك تعميم التعليم حتى في المناطق النائية ذات السكن المتفرّق ونتج عن الذهاب إلى المدارس الابتدائية والثانوية والمستوصفات والمستشفيات تزايد في تنقّلات سكان هذه الأرياف واتصالات بالمدن وتطورت المواصلات وأصبحت منتظمة ومتكرّرة ولذا فإن سكان الأرياف باتصال مستمرّ ومتزايد بالمدن وعلى علم بكلّ الإمكانيات الموجودة بالمدن والفرق في مستوى المعيشة بين المدينة والريف .

وكان من المتوقع أن يسلط النزوح من الريف ضغطاً ديموغرافياً على المدن التونسية لا يطاق ولذا حاولت السلط التونسية بعد إستقلال البلاد مكافحة النزوح بوسائل مختلفة .

## 2 — الحلول للحد من ظاهرة الهجرة وعلاج المشاكل المترتبة عليها :

حاولت الحكومة التونسية بعد سنة 1956 تخفيف وطئة الأكتنضاض السكاني ومشكل البطالة في المدن بسبب تصاعد سرعة النزوح الريفي بطرد النازحين وجبرهم على الرجوع إلى ديارهم وذلك بنقلهم على متن سيارات دولية إلى مناطقهم الريفية الأصلية وتهديم أحيائهم الكوخية هكذا وقع القضاء

على حي بورجل شمال العاصمة وحي سيدي علي الرايس جنوب العاصمة وغيرهما . لكن عملية تهديم الأحياء القصدية لم تساهم في حل مشكل التزوح لأنها لم تتخذ حلول جذرية للقضاء على أسباب الهجرة وسريعا ما لاحظت السلط أنها كلما هدمت حيا ظهر حي جديد في مكان اخر .

### (1) الحركة التعاضدية والحد من التزوح :

ولذا حاولت السلط الإهتمام بالأرياف وتنمية الزراعة وذلك لخلق أكثر عدد ممكن من مواطن الشغل فبعثت الخلايا والدواوين لأحياء أراضي بعض المناطق مثل خلايا ولاية القيروان ودواوين مجردة والنفيضة والسواسي وسيدي بوزيد وغيرها وسددت لها أموالا ضخمة لغرس الزياتين والأشجار المثمرة البعلية والسقوية وتجهيز مناطق سقوية لزراعة الخضر وقد مكنت هذه السياسة من خلق الاف من مواطن الشغل والحد من حركة الهجرة من أقاليم الوادي المنخفض لمجردة والنفيضة وسيدي بوزيد لكن الخلايا والدواوين لم تبعث إلا في مناطق معينة ولذا فإن الحل الكامل لمشكل التزوح من الأرياف لا يمكن إلا بتطبيق سياسة تضم كل الأرياف التونسية .

ولهذا الغرض شرعت السلط التونسية سنة 1962 في بعث وحدات إنتاجية تعاضدية تحتوي على ضيعات إستعمارية مسترجعة وملكيات صغيرة لفلاحين مجاورين وذلك لخلق أكثر عدد ممكن من مواطن الشغل والحد من التزوح بتشغيل العمال الفلاحين للضيعة الإستعمارية المسترجعة والفلاحين الصغار المتعودين على تسوينغ أراضيهم للفلاحين الكبار وعلى الوحدة التعاضدية أن تطوّر الزراعة وذلك بغرس الزياتين والأشجار المثمرة وبعث مناطق سقوية وزراعة العلف بدل البور المحروث لتربية الماشية . وقد ساهمت هذه السياسة في الحد من التزوح في ولاية جندوبة التي شهدت بين سنة 1956 وسنة 1966 نمواً سكانياً هاماً يفوق المعدل التونسي ، بعد أن كانت في فترة ما بين سنة 1936

وسنة 1956 تعرف نزوحا هاما ونموا منخفضا بالنسبة للنمو العام للبلاد . لكن بالنسبة للشمال التونسي ككل فإن التعاضديات لم تعطل ظاهرة النزوح لكنها ساهمت في الحد منها لأن التعاضديات لم تتمكن من تشغيل كل العاطلين ثم عندما حاولت السلط تعميم التعاضد في كل الأرياف التونسية سنة 1969 فإن الضعفاء من فلاحي المناطق السقوية والمشجرة في ولاية نابل وساحل سوسة شعروا بأن الزراعة الخاصة مهددة ورفضوا التحول إلى متعاضدين مستأجرين وأخذ بعضهم طريق النزوح بعد أن باعوا حيواناتهم وخاصة منها حيوانات الجرّ ولذا عندما عدلت الحكومة في اخر صائفة 1969 عن سياسة تعميم التعاضد فإن عددا كبيرا من الفلاحين الصغار والضعفاء أجبر على كراء أرضه أو منحها إلى شريك يزرعها والنزوح إلى المدن .

وهكذا فإن الحركة التعاضدية ساهمت في الأقاليم المختصة في زراعة الحبوب في الحدّ من النزوح وساعدت على تفاقم مشكل الهجرة في المناطق السقوية والمغروسة أشجارا مثمرة ومن ناحية أخرى فإن الحركة التعاضدية لم يكتب لها الدوام ولم تدخل حيز التطبيق في قسم كبير من البلاد ولذا فإن تأثيرها على ظاهرة الهجرة من الريف كانت نسبية أو ضعيفة .

ومنذ سنة 1969/70 ساعدت سياسة العدول عن التعاضد والرجوع إلى الزراعة الخاصة في بروز الظواهر التقليدية أي التجديع العقاري بطريقة الكراء أو الشراء وسياسة الربح الأقصى التي لا تتماشى غالبا مع خلق أكثر عدد ممكن من مواطن الشغل وإن النتائج الأولية لتعداد سنة 1975 تبين أن النزوح من الأرياف ما زال ظاهرة أساسية وأن العدول عن التعاضد ساهم في تصعيد حدته .

وللتخفيف من ضغط النزوح من الأرياف على المدن التونسية حاولت السلط تشجيع الهجرة الخارجية التي ظهرت بعد الإستقلال وأخذت أهمية متزايدة في أواخر الفترة التعاضدية .

## (2) الهجرة الخارجية :

تشكل الهجرة الخارجية ظاهرة ديموغرافية جديدة في الجمهورية التونسية ولم تتخذ صبغة هامة إلا منذ سنة 1964 حيث بلغ عدد المهاجرين أكثر من 10.000 نسمة ثم ارتفعت شيئا فشيئا حتى بلغت قمتهما بين سنة 1969 وسنة 1972 حيث فاقت 20.000 نسمة في كل عام وبلغت 32.400 شخص سنة 1971 أي أكثر من 20٪ من النمو الطبيعي التونسي . وتفيد إحصائيات « ديوان العملة التونسيين في الخارج والتشغيل والتكوين المهني » لسنة 1971 أن عدد العمال التونسيين بالخارج يبلغ 176.000 مهاجر موزعين على النحو التالي :

في فرنسا 125.900 وفي ألمانيا الفيدرالية 11.000 وفي بلجيكا 3.000 وفي سويسرا 1.000 وفي إيطاليا 800 وفي هولندا 600 وفي النمسا 300 أي 142.600 في أوروبا الغربية و 24.000 في ليبيا و 10.000 في الجمهورية الجزائرية ، وفي الحقيقة فإن الهجرة السريّة خاصة في اتجاه ليبيا المجاورة هامة جداً وقد قدرها منشور جديد لديوان العملة التونسيين بالخارج في فترة سنة 1969/74 بـ 36٪ من جملة المهاجرين التونسيين وهي تأتي في الدرجة الثانية بعد الهجرة إلى فرنسا التي تمثل 43٪ وقد قدر عدد العملة التونسيين بليبيا سنة 1975 بـ 71.500 شخص موزعين كما يلي : 30.100 هاجروا في نطاق الهجرة المنظمة و 14.600 عامل دخلوا ليبيا خلسة و 26.300 عاملاً يشتغلون تحت ستار «السياحة الظاهرية» (1) وهذا التقدير يتماشى مع نتائج تعداد السكان في الجمهورية التونسية في شهر ماي سنة 1975 الذي يعتبر أن الهجرة الخارجية تمثل 250.000 شخص تقريبا .

تهم الهجرة الخارجية خاصّة الشبان المتخرجين من المدارس الابتدائية ومراكز التكوين المهني و عملة اكفاء في البناء والأشغال العامة وتركيب

(1) انظر مقال الاستاذ عبد الحميد مطر : « القوى العاملة بالجمهورية العربية الليبية » المجلة الجغرافية التونسية عدد 1 . 1968 . 35 ص .



الالات والكهرباء والعمل داخل المنزل والفلاحة وقد بيّنت دراسة حديثة لديوان العملة التونسيين بالخارج أن أعمار 62٪ من العملة المهاجرين أقل من 30 سنة وأن 67٪ من المهاجرين لا يتجاوزون 39 سنة وأن نسبة العمال البسطاء الذين لا يملكون أي إختصاص مهني في إنخفاض ولا يمثلون في سنة 1971 إلا 31٪ من المهاجرين والأغلبية الساحقة أي أكثر من 95٪ من العمال المهاجرين من الرجال لا من النسوة إذا إستثنينا الزوجات التي تصحب الرجال المهاجرين أحيانا . وتبرهن نشریات ديوان العملة التونسيين أن أغلب المهاجرين إلى الخارج من المدن والقرى وأن المناطق الريفية تلعب دورا ثانويا في تغذية الهجرة الخارجية لكن عددا كبيرا من المراكز كبلدة مساكن في ساحل سوسة تحتوي على نشاطات زراعية هامة وترتبط بالريف إرتباطا متينا . والمعلوم أيضا أن المدن الساحلية التي توجه أكثر نسبة من المهاجرين إلى الخارج مثل تونس وسوسة و صفاقس وبنزرت وقابس ومدنين ونابل وغيرها تتلقى أعدادا متوافرة من النازحين وتلعب دور المدينة المرحلة قبل الهجرة إلى الخارج ولو نسبيا وعلى كل فإن الهجرة الخارجية التي تلعب دورا هاما في المدن الساحلية تخفف من وطأة النزوح من الريف إلى المدن .

وهكذا فقد أخذت الهجرة أهمية كبرى حتى سنة 1972 ولذا فقد أعطاه المخطط الرباعي لسنوات 76-1973 أهمية كبرى في تشغيل نسبة لا بأس بها من اليد العاملة التونسية التي تشكو من البطالة الجزئية أو الكلية لكن سرعان ما ظهرت بوادر ركود إقتصادي في أوروبا بعد الإزمة البترولية التي تبعت حرب أكتوبر سنة 1973 تسببت في ظهور البطالة في أوروبا ونقصان كبير في حركة الهجرة تحول اليوم إلى إنقطاع يكاد يكون كلياً . وهكذا فقد إنخفض عدد المهاجرين إلى الخارج من 24.560 شخص سنة 1972 إلى 12.350 سنة 1974 ولولا الهجرة نحو ليبيا المجاورة لما إنهارت الهجرة الخارجية تماما . وفي هذا المجال يجدر التذكير بأن منشورات ديوان العملة التونسيين في الخارج

تفيد بأن نسبة المهاجرين إلى فرنسا انخفضت من أكثر من 50٪ سنة 1972 إلى 30٪ سنة 1974 بينما إرتفعت نسبة المهاجرين إلى ليبيا من 35٪ إلى 60٪ في نفس الفترة . وقد تدهورت إمكانيات الهجرة الخارجية في سنة 1976 من جراء الأزمة السياسية التي إعترت العلاقات السياسية بين تونس وليبيا واستمرار الإلزمة أو الركود الإقتصادي المسيطر على أوروبا منذ حرب أكتوبر سنة 1973 .

فبعد أن لعبت الهجرة الخارجية دورا أساسيا في التخفيف من حدة البطالة في المدن التونسية بسبب تصاعد سرعة التزوح من الريف في العشر سنوات الأخيرة ومكنت السلط من الإطمئنان النسبي على حالة سوق الشغل في المدن حصل تغييرا جوهريا منذ سنة 74-1973 وفرض البحث عن حلول داخلية لخلق مواطن شغل للعاطلين في الأرياف وخاصة في المدن .

### (3) جلب التمويلات الأجنبية لمكافحة التخلف الإقتصادي ومشاكل النزوح :

بعد أن تبين أن الهجرة الخارجية لا تمثل إلا حلا مؤقتا لا يمكن التحكم فيه حاولت السلط البحث عن حلول إقتصادية واجتماعية داخلية لخلق مواطن شغل والإعتماد عليها أكثر من ذي قبل . واتضح سريعا أن هذه السياسة سوف تعتمد أساسا على نمو السياحة والتصنيع أي أن التمويلات الكبيرة ستصرف في المدن . لأنه منذ سنة 1969 والعدول عن تعميم التعاضد والرجوع إلى الزراعة الخاصة فإن تدخلات الدولة في الأرياف انخفضت بصفة ملحوظة ولا تتمثل إلا في إعطاء المنح والقروض لتطوير الزراعة وتربية الماشية وفي تجهيز بعض المناطق السقوية بالسدود والخزانات والابار والقنوات وهذا من شأنه أن يزيد في الإنتاج وأن يخلق مواطن شغل جديدة في مشاريع المناطق السقوية غير أن المشاكل العقارية والبشرية في المناطق المعنية تجعل إنجاز هذه المشاريع بطيء وترجيء نتائجه إلى المستقبل البعيد .

إذا فخلافا للفترة التعااضدية التي قامت فيها السلط بمجهود هام لإصلاح الهياكل الزراعية البالية وتمويل مشاريع واسعة النطاق وخلق عدد كبير من مواطن الشغل للحد من النزوح والعمل على إقرار الفلاحين في الأرياف فإن السياسة الحالية التي تعتمد على مبدأ الإنتاجية المثالية والمربوح الأقصى وتشجع على المكننة تعتبر أن النزوح من الأرياف خطر على المدن من المستحب صده بالنمو الريفي وبما أن هذا النمو بطيء ولا يعطى نتائج فورية ملموسة فلا بد من خلق أكثر عدد ممكن من مواطن الشغل في المدن لكي يمكن تخفيف وطئة النازحين على المدن وذلك بتشغيلهم وادماجهم في المجتمع الحضري وبما أن المواطنين والدولة لا تملك الأموال الكافية لخلق الصناعات والمنشات الإقتصادية لسدّ كل الحاجيات فلا بد من جلب وترغيب الرأس المال الأجنبي الأوروبي والعربي والأمريكي .

وقد وضعت قوانين لتشجيع الممولين الأجانب والتونسيين على بعث صناعات تشغل أكثر عدد ممكن من اليد العاملة التونسية فنرى أن قانون عدد 72-38 الصادر في 27 أفريل 1972 الخاص بالصناعات التصديرية يمنح الممول الاعفاء من الاداءات الجمركية على أدوات التجهيز المستوردة وكذلك المواد الأولية والاعفى الكلي من الضريبة المهنية لمدة عشرة سنوات ودفع 10٪ من الضريبة في العشر سنوات الموالية والاعفاء أيضا من اداء الإكتراء والضريبة على مداخيل القيم المنقولة لمدة عشرين سنة الخ .. واتخذ قانون اخر في أوت 1974 للزيادة في الإمتيازات بالنسبة للصناعات التحويلية وينص هذا القانون الذي يهم الممولين التونسيين خاصة على أن كل مؤسسة صناعية تحويلية جديدة تتمتع باعفاء جبائي قدره 40٪ إذا أحدثت من 10 إلى 20 موطن شغل قارّ و 60٪ من 21 إلى 50 موطن شغل و 70٪ من 51 إلى 100 موطن شغل و 80٪ من 101 إلى 150 موطن شغل و 90٪ إذا أحدثت أكثر من 150 موطن شغل وكل هذه الإمتيازات لمدة خمس سنوات الخ ...

لكن رغم كل هذه التسهيلات فإن البطالة ما زالت هامة في المدن والأرياف ومع أن تقديرها صعب لأن عددا كبيرا من سكان الأرياف لا يشتغلون إلا بعض أشهر في السنة ويشتكون من البطالة الجزئية فإن تعداد سنة 1975 قدر عدد العاطلين بـ 250.000 شخص أي أن السياسة الحالية التي تعتمد على تشجيع التمويلات الخاصة الداخلية والأجنبية في ميدان الصناعة والسياحة لم تستطع إلى يومنا هذا تشغيل كل الراغبين في عمل والتحصيرات الحثيثة من طرف السلط للمخطط الخامس 1981-1977 قد رسمت للصناعات التحويلية خلق 100.000 موطن شغل في الخمس سنوات القادمة أي معدل 20.000 موطن شغل في السنة بينما نرى أن عدد مواطن الشغل التي بعثت في ستي 1974-1973 تمثل معدل ما بين 11.000 و 15.000 سنوياً حسب تقديرات متباينة . وهذه الأرقام تبرهن على أن السلط شاعرة بأن نتائج السياسة التصنيعية الجديدة من ناحية بعث مواطن شغل ما زالت غير كافية .

#### الخاتمة :

يمكن القول بأن مشكلة الهجرة من الريف إلى المدينة ما زالت قائمة الذات وقد تصاعدت سرعتها منذ العدول عن سياسة التعاضد والرجوع إلى الزراعة الخاصة وقد نتج عن هذا الإرتفاع في حدة التزوح مشاكل صعبة في المناطق الريفية من جهة وفي المدن من جهة أخرى .

من أهم نتائج التزوح المتزايد إنخفاض مطلق ونسبي للسكان العاملين بالزراعة وقد بين تعداد سنة 1966 أن عدد السكان العاملين بالزراعة إنخفض من 880.000 سنة 1956 شخص إلى أقل من 700.000 سنة 1966 أي أن الإنخفاض يبلغ 20٪ تقريبا ورغم أن نتائج تعداد سنة 1975 في هذا الميدان ما زالت مجهولة فإن التطور الحاصل منذ سنة 1966 إلى يومنا هذا سائر في نفس الإتجاه . وكذلك فإن نزوح الشبان ونفورهم من الأعمال الزراعية

ساهما في ارتفاع متزايد في اعمار العاملين بالزراعة منذ الإستقلال وقد برهن تعداد سنة 1966 أن متوسط الاعمار للعاملين بالزراعة يفوق 40 سنة بينما يبلغ متوسط أعمار المستخدمين 31 سنة ومتوسط اعمار العاملين بالسياحة 25 سنة وارتفاع أعمار عمال الضيعات الدولية المسترجعة يفوق 50 عاما سنة 1975 ويمثل هرم العاملين بالزراعة مظهر خطير بالنسبة للمستقبل ومن المتوقع أن ينجر عنه انخفاض في الإنتاجية الزراعية وإنتاج المواد الغذائية لبلد يعيش تزايدا سكانيًا هامًا وارتفاعا ملحوظا لسكان المدن . ومن الواضح أيضا أن نزوح الشبان من الأرياف يسهل في تهديم هيكل الضيعات العائلية التقليدية وانتشار إستعمال اليد العاملة المستأجرة بدل اليد العاملة العائلية وهذا من شأنه تسهيل عملية التجميع العقاري بأيدي ملاكين أو مستغلين كبار وانتشار الضيعات الرأسمالية .

ومما لا شك فيه أن أهم المشاكل الناتجة عن النزوح من الأرياف تهم المدن التي تستقبل الوافدين والملاحظ أن أغلبية المدن وخاصة الكبيرة منها تشكو من إكتضاض سكاني وكل ما هو مرتبط بهذا الإكتضاض أي البطالة ودوام الأحياء القصديرية القائمة الذات والمنشأة حديثا رغم سياسة بناء الأحياء الشعبية في تونس العاصمة والمدن الأخرى وهذا يدل على أن سرعة الترح أقوى من سرعة خلق مواطن شغل وبناء أحياء شعبية جديدة ونلاحظ أيضا أن مشاكل التنقلات في المدن تتفاقم رغم المجهودات وأن تكاليف الخدمات في المدن في ارتفاع مستمر وتتطلب من المجموعة تضحيات لا يمكنها أن تحملها كما ينبغي وقد تسبب النزوح والإكتضاض السكاني والبطالة في بروز أو إنتشار مظاهر الإنحراف في المدن : تروي الجرائم والمجالات الصادرة في البلاد أخبارا مفصلة ومتزايدة عن إرتفاع نسبة السرقات والبعاء والتعدي بالعنف وكل هذا يبرهن على أن التحكم في المدينة ومشاكلها صعب الإنجاز عندما تتقبل المدينة أفواجا مستمرة من النازحين .

وختاما يمكن القول بأن تصاعد سرعة التزوح إلى المدن من الأسباب الأساسية لأهمية التحضر في الجمهورية التونسية رغم الضعف النسبي الذي تختص به الصناعة العصرية ، فإذا إعتبرنا أن سكان كل التجمعات التي تفوق 2.000 نسمة من الحضر ، فإن نسبة سكان المدن في البلاد إرتفعت من 30٪ سنة 1936 إلى 35٪ سنة 1946 إلى 41٪ سنة 1956 إلى 47٪ سنة 1966 وإلى أكثر من 50٪ اليوم أي أن الحضر يمثلون اليوم أكثر من نصف السكان وهذه النسبة في تزايد مستمر بسبب الهجرة من الريف إلى المدن .

حافظ ستهم

## السري السقطي ونشأة المدرسة البغدادية في التصوف

بقلم : توفيق بن عامر

توطئة :

لم يكن السريّ السقطي الممثل الوحيد للحياة الصوفيّة ببغداد في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة ولا كان أوّل مجسّم للزعامة الروحية فيها خلال هذه الفترة من الزمن . فقد حظي أستاذه معروف الكرخي (1) بإجلال الخاصّة والعامة ، وصار يعتبر مصدر بركة بالنسبة للبغداديين في حياته وبعد موته . وقد تجاوز تأثير الحارث المحاسبي (2) حدود البصرة بانتقاله إلى عاصمة الخلافة ونشره لأرائه ومبادئه حول محاسبة النفس و« الرعاية لحقوق الله » . وكان لبشر الحافي (3) أيضا دور هام ، في توجيه الحياة بالعراق

---

(1) هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي من موالى علي بن موسى الرضا وقد أسلم على يديه وهو أحد المشائخ الكبار وأستاذ السري السقطي وأهل بغداد يستشفون بقبّره . توفي سنة 200 هـ .

(2) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي من أهل البصرة ويعتبر من علماء مشائخ القوم له كتب مشهورة منها كتاب الرعاية لحقوق الله . توفي سنة 243 هـ ببغداد .

(3) هو أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمان بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد الله الحافي من مرو سكن بغداد وصحب الفضيل بن عياض وكان عالما ورعا - توفي سنة 227 هـ .

لا يقلّ خطراً عن الدور الذي قام به زميلاه المعاصران له ، حتى قال عنه الخليفة المأمون : ( لم يبق في هذه الكورة أحد يُستَحَيّ منه ، غير هذا الشيخ بشر بن الحارث ) (1) . كان هؤلاء جميعاً إذناً رواداً في ميدان التصوّف البغدادي بحكم سبقهم زمنياً على تابعيهم من رجال الطبقة الثانية على حدّ تعبير أبي عبد الرحمان السلمي (2) ، وعمل كلّ منهم على ترسيخ المبادئ الأولى التي ستقوم على أساسها حركة الصوفيّة ببغداد لتصبح فيما بعد مدرسة واضحة الملامح ومتميّزة في أرائها وعقائدها عن غيرها من المدارس الصوفية المعاصرة لها كمدرسة خراسان أو مدرسة نيسابور .

لكن مؤرخي التصوّف الإسلامي يلحّون خاصة على دور السريّ في نشأة هذه المدرسة ، ويعتبرونه الممثل الحقيقي لازعامة الروحية ببغداد ، وأحسن من مهّد لإنتشار التصوّف ببغداد بعد أن كان منحصراً في بعض التجارب الفردية . فهو عندهم ( إمام البغداديين وشيخهم (3) ) لا يؤثرون عليه أحداً بفضل هاته الإمامة ، ولا يعترفون بها حتى لأستاذه معروف الكرخي . وبذهب هؤلاء المؤرخون إلى أبعد من هذا المدّى في التنويه بمتزلة السريّ ، واشعاع شخصيته على أبناء عصره ، فذكر الشعراني أنه ( كان أوحدهم أهل زمانه في الوريح (4) ) وأشاد غيره بسبقه إلى كثير من المبادئ الصوفية (5) واعتبره السلسي أستاذاً لأكثر متصوّفة بغداد الذين ظهوروا في العصور التالية لعصره فقال ( إليه ينتمي أكثر الطبقة الثانية من المشايخ المذكورين في هذا الكتاب (6) ) . وفي كلّ هذه الأقوال ما يدلّ على أن أصحابها كانوا

(1) السلمي - طبقات الصوفية - ص 13 .

(2) نفس المصدر - ص 36 .

(3) نفس المصدر - ص 14 .

(4) الشعراني - الطبقات الكبرى - ج 1 ص 63 .

(5) ابن العماد . شذرات الذهب - ج 2 ص 127 .

(6) السلمي - طبقات الصوفية - ص 14 .



يعتقدون أن الرجل هو المؤسس الحقيقي للمدرسة البغدادية في التصوف ، وأنهم يشهدون له بالإمامة الروحية في عصره . فما هي إذن الأسباب التي جعلته جديراً بهذه الشهادة ؟ وما هي المؤهلات التي سمحت له بأن يكون بحق باعث الحركة الصوفية ببغداد ؟ لعلّه من المفيد قبل محاولة الجواب عن هذا التساؤل أن نلقي بعض الأضواء على شخصية السريّ ، وأن نتعرف على بعض ملامحها .

### السريّ السقطي :

هو أبو الحسن السريّ بن المغلس السقطي ، ولد ببغداد وتوفي بها (1) ولم يذكر المؤرخون شيئاً عن أصله ، واكتفوا بنسبته إلى مسقط رأسه ، مجمعين على تلقيبه بالبغدادي . ولعلّ في إجماعهم ما يدلّ على ملازمته لهاته المدينة ، واستقرار أسرته فيها زمناً طويلاً ، وعلى أنه لم يكن نازحاً إليها من الأقاليم والعواصم الأخرى . كما لا نجد في سلسلة نسبه ما يدلّ على أنه من أصل أعجمي ، فالأسماء والألقاب الواردة فيها عربية . وإذا صحّ ما قاله ابن خلكان (2) من أن مقابر قریش كانت تعرف قديماً بمقابر الشونيزي ، وهي التي دفن بها السريّ في بغداد أمكننا أن نرجّح أن الرجل من أصل عربي .

وقد أهملت المصادر ذكر تاريخ ميلاده ، ولم تتفق على سنة وفاته . فهي عند السلمي ، وأبي نعيم الإصفهاني ، والشعراني سنة 251 هـ وعند ابن خلكان سنة 256 هـ أو سنة 257 هـ أو سنة 251 هـ بينما يدرجه ابن العماد ضمن

(1) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 201 .  
الشعراني - الطبقات الكبرى - ج 1 ص 63 .  
النهائي - جامع كرامات الأولياء - ج 2 ص 22 .  
المتوفي - جمهرة الأولياء - ج 2 ص 146 .  
الزركلي - الأعلام - ج 3 ص 129 .  
(2) ابن خلكان - وفيات الأعلام - ج 1 ص 201 .

وفيات سنة 252هـ ويذكره الذهبي فيمن توفي سنة 253هـ (1) . إلا أنه بوسعنا أن نرجح صحة أحد هذه التواريخ ، إذا ما لاحظنا أن التردد في ضبط سنة الوفاة لم يصدر إلا عن صنف من المؤرخين دون غيرهم ، وهم الذين لم يولوا تاريخ التصوف عناية خاصة وإنما كان أحد إهتماماتهم فحسب ، وأن المختصين منهم بهذا الميدان وهم أصحاب طبقات النساك والصوفية والأولياء لم يختلفوا في ضبط تلك السنة وأجمعوا على أنها كانت سنة 251هـ .

أمّا بالنسبة لضبط تاريخ ميلاده ، فيمكننا أن نقوم بعملية ترجيح أيضا بالاعتماد على بعض الإشارات الواردة في كلام معاصريه والمؤرخين لحياته . ومنها ما ذكره كل من الذهبي وابن العماد (2) من أنه مات وله « نيف وتسعون سنة » ، وأنه صحب معروفا الكرخي الذي توفي سنة 200هـ وكان منه بمنزلة التلميذ من الأستاذ . ومنها أيضا ما رواه أكثر الناس ملازمة له وهو ابن أخته أبو القاسم الجنيد من أنه ( أتت عليه ثمان وتسعون سنة ماريء مضطجعا إلا في غسله وفي علّة الموت (3) ) . ولا ريب في أن الجنيد قد ذهب في كلامه هذا مذهب المبالغة وأراد به أن السري قد ثابر على العبادة والتهجد طيلة عمره وأنه لم يتخل عن ذلك السلوك إلا بسبب مرضه الذي مات فيه ، فيكون بذلك قد أشار إلى سنّ خاله عند موته بطريقة غير مباشرة . وإذا أضفنا إلى هذا أن التلميذ للكرخي يفترض في صاحبه أن يكون قد ولد قبل سنة 200هـ بفترة طويلة ، تسمح له بالنضج العقلي والإستعداد الروحي أمكننا بعملية حسابية تقريبية ، أن نحدّد ميلاد السري بسنة 153هـ .

(1) السلي - ص 14 - الاصفهاني - ج 10 ص 116 - الشعراني - ج 1 ص 63 - ابن خلكان ج 1 ص 201 - ابن العماد - ج 2 ص 127 - الذهبي ج 2 ص 5 .

(2) الذهبي : العبر ج 2 ص 5 .

ابن العماد - شذرات الذهب - ج 2 ص 127 .

(3) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 200-201 .

الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187 .

والمصادر ضئيلة جداً بأخبار السريّ ، رغم إعترافها بمكانته في عصره . وقد يكون ذلك راجعاً إلى قلّة الأحداث في حياته لما عرف به من ميل إلى العزلة خاصة في آخر عمره ، وبعد عن مشاركة الناس في معاملاتهم ومشاكلهم اليومية . وربما تعزى هذه الندرة في أخباره أيضاً إلى إهتمام المؤرخين بفترة تصوّفه لأنّها السبب في شهرته ، فمضوا يعرضون ملامح حياته الروحية معرضين عمّا سواها من الظروف والملابسات السابقة لتلك الفترة والتي أحاطت بنشأة هذه الشخصية وساهمت في تكوينها .

فمن القليل الذي ذكر عنه ، أنه كان تاجراً له دكان بالسوق (1) وقد ورد الحديث عن هذا الدكان في معرض الكلام عن لقائه بمعروف الكرخي لأنه كان مكان لقائهما . كما ذكره السريّ عرضاً في حديثه عن حريق شبّ بالسوق وعن حمده لله على سلامة دكانه (2) . أمّا نوع التجارة التي كان يتعاطاها فغامض أيضاً ، إلّا إذا افترضنا وجود علاقة بين تلقّيه بالسقطي وبين مهنته ، لأنّ هذا اللقب كما يقول ابن الأثير : ( هو نسبة إلى بيع السقط وهو معروف نسب إليه جماعة (3) ) وممّا يؤكد هذا الافتراض أنّ معروفا الكرخي قد طلب من السريّ عند لقائه به أن يكسو غلاماً يتيما فكساه (4) وقد جرت عملية الاكساء كما يبدو من رواية ابن خلكان في الدكان نفسه . وبذلك يتضح لنا أنّ الرّجل كان يتّجر في الثياب البالية ويتخذها مورداً لرزقه .

وممّا نعرف عن السريّ أيضاً أنه غادر بغداد أكثر من مرّة فذهب إلى عبادان (5) وإلى طرسوس (6) وكانت الغاية من خروجه المشاركة في الجهاد

(1) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187 .

(2) نفس المصدر .

(3) ابن الأثير - اللباب - ج 2 ص 122 .

(4) أبو نعيم الأصفهاني - خليفة الأولياء - ج 10 ص 123 .

(5) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187 .

(6) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 116-117 .

بنوعيه جهاد العدو وجهاد النفس فقد كانت طرسوس إذاك ثغر المجاهدين ورباط المتعبدين فأقام هناك صحبة نخبة من الجند وأهل الورع منهم الإمام أحمد بن حنبل وأبو يوسف الغسولي الذي « كان يلزم الثغر ويغزو » ولا يأكل من طعام الروم وفواكههم لزهده (1) . وقد وصف لنا السريّ بنفسه إقامته بطرسوس وبيّن ما فيها من جمع بين القيام بواجب الغزو والتلبية لداعي العبادة فقال ( كنت بطرسوس وكان معي في الدّار فتیان متعبّدون (2) ) وقال كذلك ( غزوت راجلا فنزلنا خربة للروم ، فألقيت نفسي على ظهري ورفعت رجلي على جدار فإذا هاتف يهتف بي : يا سريّ بن مغلس هكذا تجلس العبيد بين يدي أربابها (3) ؟ ) .

ولم يكن السريّ تاجرًا ومجاهدًا فحسب ، بل كان محدثًا أيضًا ، وقد ذكر المؤرخون أنه قليل الرواية ، إلّا أنهم إعترفوا له بصحّة ما يرويّه واعتبروه من الثقات إذ كان يروي عن مشاهير الرواة مثل هشيم ، وسفيان بن عيينة ، ومروان بن معاوية ومحمد بن فضيل بن غزوان وغيرهم من الثقات . وقد قال فيه صاحب الحلية ( أسند وسمع من الأعلام والمشاهير (4) ) كما ذكر أنه ( لم يخرج له كثير حديث (5) ) .

لكنّ السريّ قد استهلّ بتصوّفه طورًا آخر من أطوار حياته إذ انقطع عن التجارة ولزم بيته متفرّغًا للتعبّد والتحنّث ، واقتصر في رزقه على قليل من القوت كانت أخته توفّره له من غزلها للصّوف (6) . كما « إمتنع عن

(1) المصدر نفسه .

(2) المصدر نفسه .

(3) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187 .

(4) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 127 .

(5) نفس المصدر .

(6) النبهاني - جامع كرامات الأولياء - ج 2 ص 21-22 .

التحديث (1) « لأنه رأى فيه ضرباً من المشاغل الدنيوية التي يخوض فيها الناس ، وهو يريد تكريس جهوده للتفكير في الله وحده . فرواية الحديث تمهّد في نظره لحياة الورع والتقوى ، ولكنها إذا تواصلت حالت بين صوّف والتوغل في تجربته الروحية . فهي عنده إذن وسيلة وليست غاية ، ولذلك تخلّى عنها قائلاً ( إذا ابتدأ الإنسان ثم كتب الحديث فتر وإذا ابتدأ بكتبه الحديث ثم تنسك نفذ (2) ) وقد ذُكر له يوماً شيء من الحديث فقال ( ليس من زاد القبر (3) ) .

أمّا بخصوص مساهمته في الجهاد فيبدو أنه أقبل بحكم تصوّفه على جهاد النفس خاصّة . فقد إعتزل الناس وانقطع عن أسبابهم ولزم بيته فلم يكن يراه إلا من يقصده (4) وكان يقول : ( من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه ويقل غمّه من سماع الكلام الذي يغمّه فليعتزل الناس لأنّ هذا زمان عزلة ووحدّة (5) ) . وهكذا إتّسمت حياة السريّ بطورين بارزين إلا أننا لا نعلم تاريخ إنتقاله من أحدهما إلى الآخر علم اليقين وإنما يبدو أنه كان إنتقالاً تدريجياً كما سرى عند الحديث عن ظروف تصوّفه .

ولم تخل نهاية هذا الرجل من بعض الابهام ، فغاية ما نعلمه عنها أنه أصيب في أواخر حياته بعلّة الزرب (6) وقد كان إذاً مقيماً بطرسوس . إلا أننا لا ندري هل كانت تلك العلة هي التي مات فيها أم لا ، لكنّ الثابت أنه رجع إلى بغداد ولازمه المرض فيها مدّة كان الجنيد يعودده خلالها كلّ

(1) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 127 .

(2) المصدر نفسه - ص 125 .

(3) المصدر نفسه - ص 127 .

(4) ابن العماد - شذرات الذهب - ج 2 ص 127 .  
أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 117 .

(5) انشعراي - الطبقات الكبرى - ج 1 ص 63 .

(6) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 122 .

ثلاثة أيام . ولما وافاه الأجل دفن بالمقبرة الشونيزية (1) وقبره بها اليوم ظاهر يزار ويوجد إلى جانبه قبر تلميذه الجنيد (2) .

ولا تقدم لنا المصادر معلومات كافية عن أسرة السري وليس فيها سوى بعض الإشارات إلى أنه خلف أبنا يعرف بإبراهيم بن السري وقد اشتهر بالتصوف مثل أبيه (3) . أن له أختا كانت تعوله إثر تخليه عن التجارة (4) ولكننا لا نعرف هل هي أم الجنيد أم غيرها . ذاك جل ما تسنى لنا أن نعلمه عن حياة السري ، لكن أخرى مظاهر هذه الحياة باهتمامنا في هذا البحث . هو تصوف الرجل لذلك يجدر بنا أن نبيّن الظروف التي وجهته نحو هذا النوع من السلوك والاعتقاد .

### ظروف تصوفه :

لقد أشارت المصادر إلى أول عهد السري بالتصوف ، فوصفت لنا كيف غيّر مجرى حياته فقام من السوق وانقطع عن الناس وعكف على العبادة (5) . وقد صور الرواة هذا المنعرج في حياة الرجل تصويراً غريباً ، إذ اعتبروه أمراً مفاجئاً ، وربما فسروه بأسباب خارقة لسنن التطور في السلوك والتفكير ، فجعلوا السبب في تصوفه حادثة جرت بينه وبين أستاذه معروف الكرخي وتمثل تفاصيلها في أن معلوماً صادف عند خروجه من المسجد بعد أداء صلاة العيد طفلاً يتيماً لا يشارك أترابه فرحهم وزيتهم فدفعه إلى السري لكي يصلح من حاله ويكسوه فلماً كساه دعا له معروف

(1) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 201 .

(2) المنوفي - جمهرة الأولياء - ج 2 ص 146 .

(3) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 305 .

(4) النبهاني - جامع كرامات الأولياء - ج 2 ص 21 .

(5) ابن الجوزي - صفة الصفة - ج 2 ص 371 .

الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187 .

آدم منتز - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجرة - ج 2 ص 25 .

بدعاء صالح مقابل صنيعه وقال له : (بغض الله إليك الدنيا وأراحك مما أنت فيه (1) ) فتأثر السري لهذا الدعاء تأثراً كبيراً وقال واصفاً حاله تلك ( فقامت من الدنيا وليس شيء أبغض إليّ من الدنيا (2) ) وكانت نتيجة الحادثة أن تصوّف السري !

وليس بوسع الباحث أن يقتنع بمثل هذا التحوّل السريع دون أن يبحث عن البواعث النفسية العميقة التي وجّهت الرجل شيئاً فشيئاً نحو هذا الاتجاه الذي اختاره ، ويبدو لنا أنّ بذور التصوّف كانت موجودة في حياته قبل هذه الحادثة بزمان طويل . فقد كان حسن التديّن طيّب الخلق قبل تصوّفه ومنذ أن كان تاجر سقط بالسوق إذ ذكر صاحب صفة الصفوة (3) ما جيل عليه من أرباحه وإثارة للغير وروى أنّ جارية مرّت بدكانه يوماً حاملة لإناء فعثرت فانكسر إناءها وأبدت حسرتها عليه فعوّض لها السريّ الخسارة من ماله . ويمكننا أن نضيف إلى هذا الخلق الحميد والتديّن الحسن صحبته لأستاذه معروف الكرخي إذ يبدو من خلال بعض الروايات أنّ معروفاً كان يطيل الجلوس في خانوته وقد كان حاضراً عندها جرت تلك الحادثة بين السريّ والجارية ، وأعجب بموقف تلميذه ودعا له (4) .

فلم يكن تصوّف السريّ إذن أمراً طارئاً وقراراً عاجلاً كما توحى به بعض الروايات بل كان سليل التفكير والتدبّر ونتيجة تتلمذ روجيه على أستاذه دام فترة ما . ومما يؤكد ما نذهب إليه اختلاف الروايات في الحادثة التي يُعزى إليها تصوّف السريّ فبعضها يورد حادثة الإحسان إلى طفل يتيم

(1) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 200 .

(2) المصدر نفسه .

(3) ابن الجوزي - صفة الصفوة - ج 2 ص 371 .

(4) المصدر نفسه .

الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187 .

ابن حجر - لسان الميزان - ج 3 ص 13-14 .

يوم العيد ويورد بعضها الآخر حكاية الجارية التي انكسر إناؤها . وفي هذا الاختلاف ما يدلّ على أنّ هذا التصوّف لم يكن مرتبطاً بحادثة دون أخرى وانقلاباً فجائياً وإنما أثراً من آثار تدين الرجل أولاً وصحبته لمعروف ثانياً ولا نستبعد أيضاً أن يكون في مهنة السّريّ ، وهي بيع السّقط ، ما يبعث على التأمّل في الدّنيا ، وما يوحى بهوان الحياة ومتاعها .

فكلّ هذه العوامل مجتمعة ، قد مهّدت لتصوّف السّريّ ولتغيّر مجرى حياته . وقد حدث هذا التغيّر في آخر شبابه ومطلع كهولته ، على الأرجح ، لأنّ أستاذه معروفاً توفي سنة 200 هـ . لكنّ تصوّف السّريّ قد عرف طوراً ثانياً هو طور العزلة والإنصراف عن مخالطة الناس ، وقد كان لأبسي جعفر السّمّاك أحد زهّاد العراق ، يد في هذا التحوّل إذ اشتهر هذا الزاهد بدعوته إلى الوحدة والإنفراد (وكان شيخاً شديد العزلة (1) ) وقد رأى عند السّريّ يوماً جماعة ينصتون إلى وعظه فوقف ولم يقعد ثم قال له : (أبو الحسن صرت مناخاً للبطالين (2) ) . ونحن وإن كنا نجهل حقيقة العلاقة التي كانت تربط بين الرجلين ، لا نشك في أنّه قد كان لهاته الحادثة وقع في نفس السّريّ ، وحافز على إختيار العزلة التي صبا إليها ولم يعقد العزم بعد على تحقيقها . وهكذا كان لأبسي جعفر هذا دور يضاف إلى دور معروف الكرخي في توجيه السّريّ وفي طبع سلوكه الصوفي بطابع خاص . وقد ساهم الشّيخان في دفعه إلى نوع من التجربة الروحية جعلت منه أحد كبار الصوفية ببغداد . لكنّ قيمة السّريّ لا تكمن في تصوّفه فحسب ، بل تتجاوز تجربته الشخصية في هذا المجال ، وتتمثّل في أنّه كان إمام المدرسة البغدادية في التصوّف . فبم إستحق الرجل هذه الإمامة ؟

(1) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 119 .

(2) المصدر نفسه .



### منهجه في الوعظ والإرشاد

إنّ المتأمل بإمعان في شخصية السريّ يتفطن إلى وجود مجموعة من الخصال قد أهلتها لتبوءاً المنزلة التي كانت لها بين أهل بغداد ، ولتكون رمزاً للحياة الدينية المثالية التي كانوا يطمحون إليها . فقد كان الرجل يمثل بحق الإمام الروحي بالنسبة لمعاصريه ، والمعلم لمبادئ السلوك الأخلاقي ، ولم يكن من الذين إحتفظوا بتجاربهم الروحية لأنفسهم ، ولم يجعلوا منها مصدر إشعاع على غيرهم ، بل كان يعقد مجالس الوعظ والإرشاد ليوظ الضمائر وليبحث العقول على التفكير في الآخرة . فقد إشتهر بجلسه في أماكن معينة مع جماعة كانوا ييكرّون معه إلى صلاة الجمعة ، وقد تحدّث عن هذه المجالس فقال ( لنا أماكن قد عرفت بنا لا نكاد أن نخلو عنها (1) ) وراه أبو جعفر السماك يوماً في إحدى حلقات وعظه التي كان يعقدها بانتظام ، فلم يستحسن إجتماع الناس حوله كما سبق أن رأينا (2) لما عرف عن ذلك الزاهد من ملازمة للعزلة لكنّ السريّ قد إستمرّ مدّة طويلة من حياته في متابعة منهجه التعليمي الوعظي مخالفاً في ذلك جلّ من مثلوا الحركة الصوفية في عصره . وواصل الإتصال بشباب الأمة حتى بعد إنتقاله إلى طرسوس ومرابطته فيها إذ لم يكتف بجهاد العدو وساهم في نوع آخر من الرباط والجهاد هو تقويم النفوس وتهذيبها ولذلك إقترن حديثه عن إقامته هناك بالإشارة إلى فتية متعبدين كانوا يلازمونه ويشاركونه في تعبده وقد أشار إلى هذه الرفقة بقوله ( كنت بطرسوس وكان معي في الدار فتان متعبدون (3) ) .

ويدلّ معظم ما روى عن السريّ من أقوال على منهجه في التعليم . إذ كان كثيراً ما يسأل تلاميذه إذا أراد تنبيههم إلى بعض المغازي والعبر ،

(1) نفس المصدر - ص 125 .

(2) نفس المصدر - ص 119 .

(3) نفس المصدر - ص 116-117 .

فتراه يصوغ القضايا الصوفية في قالب مسائل تطرح للدرس والتحليل وربّما للمناقشة أيضا . وقد تفتّن تلميذه الجنيد إلى هذه الظاهرة في منهج أستاذه فقال ( وكان إذا أراد أن يفيدني سألتني (1) ) وهو يعلّق أحيانا على جواب المجيب بقوله ( ما أحسن ما أجبت ، ما أحسن ما تقول (2) ! ) وكثيرا ما كان تلاميذه يسألونه عن بعض المفاهيم الصوفية فيشرحها لهم فقد قال له أبو بكر العطشي : ( ماذا أراد أهل الجوع بالجوع ؟ فقال : ماذا أراد أهل الشبع بالشبع ؟ إن الجوع أورثهم الحكم ، وإن الشبع أورثهم التخم (3) ) وسأله بعضهم عن مفهوم الزهد والشكر والقرب والوجد (4) فكان يجيب عن هذه الأسئلة ، ويجعلها موضوع حوار يقبل فيه إعتراض المعارض وانتقاد المنتقد ، لأنّ العالم في نظره يكون مسيئا ( إذا غضب أن يردّ عليه شيء من علمه (5) ) . ويحسن أن نسوق في هذا المجال مثالا على ما كان يدور بينه وبين تلاميذه من نقاش ؛ يقول أبو القاسم الجنيد : ( دخلت على السري يوما ، فرأيت متغيّرا فقلت له : مالك ؟ فقال دخل عليّ شاب فسألني عن التوبة فقلت له : ألا تنسى ذنبك ؟ فعارضني وقال : بل التوبة أن تنسى ذنبك ! فقلت : إن الأمر عندي ما قال الشاب . فقال : ولم ؟ قلت : لأنني إذا كنت في حال الجفاء فنقلني إلى حال الوفاء فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء . فسكت (6) ) .

ومن الأساليب التي كان السري يتّرع فيها مترعا تعليميا تبويبه لقواعد السلوك المستقيم وصوغه لها في شكل قوانين ثابتة ، وأحسن دليل على ذلك

(1) المصدر نفسه - ص 119 .

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه - ص 122 .

(4) السراج - اللع - ص 46 - الكلاباذي : التعرف - ص 127 - أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 119 .

(5) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 119 .

(6) القشيري - الرسالة القشيرية - ص 61 .

نيكلسون - الصوفية في الاسلام - ص 36 .

هذه العبارات والصيغ التي يكثر من تردادها في كلامه : (خير الرزق ما سلم من خمسة (1) ) و( ثلاث من اخلاق الأبرار (2) ) و( ثلاث من أبواب سخط الله (3) ) و( خمس من كنّ فيه فهو شجاع بطل (4) ) وكان يعتمد أيضا في تعليمه ووعظه على رواية أقوال أوائل المتصوفة كإبراهيم بن أدهم ، والفضيل بن عياض ، وابن المبارك ، ويستشهد بآراء بعض الحكماء والأنبياء (5) كما يتوخى أحيانا منهج الترهيب أو الترغيب فيقول : (إني أعرف طريقا يؤدي إلى الجنة ! (6) ) فيجيبه سامعوه في شوق ولهفة : ( ما هو يا أبا الحسن ؟ ) ومن يتفحص سائر أقواله يلاحظ أن أغلبها قد صيغ في قالب أوامر ونواه كقوله ( لا تركز إلى الدنيا فينقطع من الله حبلك ، ولا تمش في الأرض مَرَحًا فإنها عن قليل قبرك (7) ) أو كقوله ( اجعل فقرك إلى الله تستغن به عمن سواه (8) ) . وهكذا أقام السري زمنا على إرشاد الناس وهدْيهم ولم يكن مبالغا في كلامه عندما قال ( نحن نعلم الناس منذ خمسين سنة (9) ) ولئن قرر في أواخر حياته العزلة والتفرغ للعبادة فإن إتخاذه لذلك القرار وتخلّيه عن رسالة الوعظ والتعليم لم يكن بالنسبة إليه أمرا هينا ، بل يبدو أنه عانى صراعا عنيفا بين واجبين ، واجب نشر العلم وإرشاد الناس وواجب التفرغ للعبادة ، فقال ( لو علمت أن حلولي في البيت أفضل من خروجي إلى المجلس ما خرجت ولو علمت أن جلوسي

(1) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 19 ص 124 .

(2) المصدر نفسه - ص 123 .

(3) المصدر نفسه .

(4) المصدر نفسه - ص 117 .

(5) المصدر نفسه - ص 118 - 121 - 122 .

(6) المصدر نفسه - ص 119 .

(7) المصدر نفسه - ص 129 .

(8) المصدر نفسه - ص 124 .

(9) المصدر نفسه - ص 117 .

معكم أفضل من جلوسي في البيت ما جلست ولكنني إن دخلت إقتضائي العلم لكم ، وإن خرجت ناقدتني الحقيقة فأنا عند مناقدتي مستحي وأنا عند إقتضاء العلم محجوج ! (1) ولكنّ تحقيقه لهذه العزلة ، آخر الأمر ، لم يمنع رواد مجلسه من أن يقصدوه في بيته كلما أحسّوا بحاجة إلى الإرشاد والتوجيه كما أنّ سلوكه ومواقفه ، قد حلّت محلّ أقواله ومواعظه فكان قدوة بتهجده وتحنّنه ، موعزا لتلاميذه بأن يقتفوا أثره في التزوّد للآخرة قائلاً لهم ( أنا لكم عبرة يا معشر الشباب ، إعملوا فإنما العمل في الشبوبة (2) ) وكان يعتقد إعتقاداً جازماً أنّ رسالة الصوفي هي وعظ الناس وهديهم لذلك نراه يُعدّ تلاميذه ليخلفوه في القيام بهذه المهمة ، فقد روي أنّ الجنيد لمّا رغبه السريّ في أن يعظ الناس ، لم يكن يرى نفسه أهلاً لذلك العمل ( فرأى النبي ليلة الجمعة بأمره أن يعظ الناس ، فاستيقظ وقصد دار السريّ قبل أن يطلع النهار فلمّا طرق الباب فتح له السريّ وقال : ما صدّقني حتّى جاءك الرسول وأخبرك (3) ) ولعلّ السريّ لم يتخلّ في واقع الأمر ، عن مهمّة الوعظ والتعليم التي اتّسمت بها شخصيته ، حتّى في آخر لحظات حياته . فقد روي أنّ القراء كانوا يجالسونه ويعودونه في العلة التي مات فيها ، بطرسوس (4) وأنّ تلميذه المقرب إليه أبا القاسم الجنيد يقول له عند احتضاره : « أوصني » فيجيبه بقوله ( لا تصحب الأشرار ولا تشتغل عن الله بمجالسة الأخيار (5) ) فلا غرو إذن بعد أن تبينّت لنا العلاقة الوثيقة والتجاوب العميق بين السريّ وأبناء عصره ، وخاصة جيل الشباب من البغداديين ، أن يكون أحسن من دعم أسس الحياة الورعة في المجتمع البغدادي ، وغرس بذور التصوف في نفوس العديد من أفرادهِ .

(1) المصدر نفسه - ص 122 .

(2) المصدر نفسه - ص 126 .

(3) القشيري - الرسالة - ص 134 .

(4) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 122 .

(5) المصدر نفسه - ص 125 .

### أول من تكلم في التوحيد :

ويعتبر السري السقطي أول من تكلم في التوحيد على الطريقة الصوفية (1) وشهد له معاصروه بالتميز في هذا الميدان حتى أطلقوا عليه لقب « لسان التوحيد (2) ». وقد كانت هذه القضية من أهم القضايا التي إهتمت بها المذاهب الإسلامية في عصره وطرحتها على بساط الدرس لأنها الركن الأول الذي تقوم عليه العقيدة في الإسلام . وقد بلغ هذا الإهتمام أوجه مع الفرق الكلامية خاصة ، فتعددت وجهات النظر واختلفت التصورات لهذا المبدأ باختلاف انتماء أصحابها إلى مذهب دون آخر .

ولم يكن أوائل الصوفية قبل السري يهتدون بالخوض في هذه القضية وصوغها في شكل نظريات كما كان يفعل علماء الكلام . والسري في ذلك هو الصبغة التي كانت طاغية على التصوف في بداية أمره وهي الإقتصار على الجانب التعبدي القائم على ضرب من السلوك والمعاناة أكثر من قيامه على الجدل والمناظرة الكلامية . فكان المتصوفة الأولون يحتفظون بفكرتهم عن التوحيد لأنفسهم ، ولا يأخذون بطرف ممّا يدور من نقاش وجدال في هذا الموضوع .

لكن السري لم يفضل البقاء في عزلة عما يخوض فيه أهل عصره ، بل أخذ بنصيب وافر من مشاغلهم ، فشاركهم في معالجة هذه القضية ، وسجل بذلك بداية تأثر التصوف بمشاكل علم الكلام ، وغرس البذرة الأولى للتفكير الصوفي الذي سينمو بعد ذلك ليصبح عقيدة متميزة عن غيرها من عقائد المذاهب الأخرى .

(1) السلي - طبقات الصوفية - ص 14 .  
 الشعراني - الطبقات الكبرى - ج 1 ص 63 .  
 المنوفي - جمهرة الأولياء - ج 2 ص 144 .  
 آدم متر - الحضارة الإسلامية - ج 2 ص 25 .  
 (2) المصادر نفسها .

ولعلّ قيمة هذه المشاركة التي قدّمها السريّ لا تكمن فقط في تمثيل موقف الصوفية والتعبير عن آرائهم بخصوص هذا الموضوع ، وإنما تكمن خاصّة في المنزلة التي يحتلها مبدأ التوحيد في المذهب الصوفي نفسه ، وهي منزلة فريدة تفوق المكانة التي يحتلها في غيره من المذاهب فالمعتزلة مثلاً ، وهم أهل العدل والتوحيد ، قد ركّزوا عقيدتهم على هذا المبدأ ولكنهم جمعوا إليه مبادئ أخرى كالعدل والوعد والوعيد ، ولم يفرّدوه باهتمامهم . أما الصوفية فقد جعلوا الغاية القصوى من التصوّف هي الوصول إلى إدراك مبدأ التوحيد والتأكد منه ، لا عن طريق الإقناع العقلي والاستدلال المنطقي وإنما بوسيلة خاصة بهم هي الذوق والإلهام الروحي وأقاموا كلّ تجاربهم على هذا الأساس وجعلوا منه نقطة الإنطلاق في طريقهم ونقطة الوصول . وهكذا نبيّن أنّ صاحبنا لم يكن يتكلّم في قضية العصر وقتئذ فحسب . بل كان يتحدث في جوهر التصوّف أيضاً . وقد مكّنه إهتمامه بمشاكل عصره من أن يخدم التصوف ذاته ويضع القواعد الأولى لنشأته وتطوره . ولن يتسنى لنا أن نحدّد قيمة الدور الذي اضطلع به السريّ في معالجته لهذا الموضوع الخطير إلّا إذا ما أدركنا الفرق بين فكرة الصوفية عن الله وفكرة أصحاب المذاهب الأخرى عنه ، وأحطنا كذلك بالظروف التي كان هذا الرجل يصادع فيها بآرائه وينشرها بين تلاميذه . فمن المبادئ الأساسية التي يلجّ عليها الصوفية مبدأ تنزيه الخالق عن الأعراض الملازمة للمخلوقات . فهو عندهم ( ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا عرض .... غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات (1) ) ومن آرائهم التمييز بين ذاته وصفاته وهم يعبرون عن هذا التمييز بقولهم في حديثهم عن الصفات (إنها ليست هي هو (2) ) ولا يرون

(1) الكلاباذي - التعرف - ص 47 .

(2) نفس المصدر - ص 50 .

في ذلك ما يرى غيرهم من إخلال بمبدأ الوحدة الذي تتصف به الذات الإلهية .  
ويؤدّي بهم بحثهم في الصفات إلى التوقف عند صفة الكلام فيقرّون بأنّ  
الله « متكلم » وأنّ كلامه هو القرآن . يقولون بقدّم القرآن بناء على قولهم  
بقدّم الصفات ومن أقوالهم في ذلك : ( ويسمّى كلام الله قرانا ، فكلّ قران  
سوى كلام الله فمحدث مخلوق ، والقران الذي هو كلام الله فغير محدث  
ولا مخلوق (1) ) . أما موقفهم من رؤية الله فيتمثل في إيمانهم بأنها ممكنة  
في الآخرة واحتجّوا على ذلك بطريقة عقلية وأخرى نقلية . فمن حججهم  
العقلية قولهم ( وإنما جاز في العقل لأنه موجود وكلّ موجود فجاز  
رؤيته (2) ) ومن حججهم النقلية قوله تعالى ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها  
ناظرة (3) ) وكذلك خطاب موسى لربه ( أرني وجهك أنظر إليك (4) )  
وغير ذلك من الآيات القرآنية التي تعزز رأيهم كما يستشهدون بالحديث  
النبوي ( إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته  
يوم القيامة (5) ) .

ويكفيّننا هذا الغرض الوجيز لرأيهم في التوحيد لكي ندرك أنه مناقض  
تمام المناقضة لما كان يروج عند أرباب المذاهب الأخرى من آراء في هذا  
المجال نفسه . فالمتصوفة يخالفون في هذه النقطة تصورات بعض الفرق  
كالمشبهة والقدرية وخاصة المعتزلة كما يبدو من خلال النقاط التي بسطناها .  
ومن هنا نفهم أنّ السري السقطي قد كان بدراسته لقضية التوحيد ممثلاً  
لنظرية مخالفة كلّ المخالفة لنظرية أهل العدل والتوحيد وحاملاً لشعار هو

(1) نفس المصدر - ص 56 .

(2) نفس المصدر - ص 57 .

(3) سورة القيامة 75 - آية : 22-23 .

(4) سورة الأعراف 7 - آية : 137 .

(5) حديث صحيح أخرجه أحمد والشيخان وسائر الجماعة  
الكلاّباضي - التعرف - ص 58 .

أشبه بشعار أهل السنة إذاك ، وإن كانت الشقة ستبرز شيئا فشيئا بين الاتجاه السني والاتجاه الصوفي في العصور الموالية .

ولم تكن معارضة مبادئ الاعتزال في ذلك العصر أمراً هيناً وسبيلاً مأمونة العثار ، لأنّ المعتزلة كانوا إذّاك في عنفوان قوتهم ولأنّ السلطة كانت إلى جانبهم ممّا تسبّب في المحنة المشهورة التي إمتحن فيها أحد زملاء السريّ المشهورين وهو الإمام أحمد بن حنبل . لكنّ السريّ وقف رغم ذلك في وجه التيار معلناً رأيه فكان بذلك ممثلاً لفئة من المفكرين ورجال الدّين وهم أهل السنة عامة والصوفية خاصة . ولم تقتصر أهمية دور السريّ في نشره لرسالة التوحيد على الوقوف في وجه المذهب السائد في عصره وإنما تجسّمت أهميته أيضاً في أنّه قد دعّم أساساً من الأسس العقائدية في التصوّف ، وجعله موضوع درس ومباحثة بعد أن كان مجرد تجربة روحية يشعر بها الصوفي ويحاول أن يدركها إدراكاً ذوقياً دون تحديد نظري واضح يميّز موقف التصوّف من شتى مواقف الفرق الأخرى . وبذلك يكون السريّ قد أرسى القاعدة التي سيقوم عليها التفكير الصوفي فيما بعد والعقيدة التي سيحتفظ بها تلاميذه وستصبح المنطلق الذي عنه يصدرون في آرائهم وتجاربهم الصوفية .

### أول متكلّم في المقامات والأحوال :

وقد اعتنى السريّ ، فضلاً عن إهتمامه بشرح عقيدة التوحيد الصوفية ، بجانب آخر من جوانب التجربة الصوفية لا يقلّ شأناً عن الجانب العقائدي ، ونعني به المظهر السلوكي الأخلاقي لأنّ التصوّف سلوك وأخلاق قبل أن يكون آراء ونظريات . ولذلك نراه يوجه نظره إلى تحديد المراحل التي يمرّ بها المرید في طريقه إلى الله ويحاول أن يضبط تعريفات لكلّ مرحلة منها ، وأن يحدد ما يجب على السالك أن يتحلّى به من ألوان الاداب خلال مجاهداته



لأنه كان مدرّساً لما قد يهدد نفوس أهل الطريق من خطر الزيف عن روح التصوف الصحيح والسقوط في الأوهام والبدع . فكان بذلك أوّل من تحدث في المقامات والأحوال ببغداد وجعلها موضوعاً لتعليمه وتوجيهه وأدار حولها النقاش والحوار مع بعض تلاميذه . وقد شهد المؤرخون بسبق السريّ إلى هذا الميدان أيضاً ، ممّا يحملنا على الاعتقاد بأهمية الدور الذي لعبه في تركيز الدعائم الأولى للحركة الصوفية المنظمة وفي إقرار السنن الكبرى التي ستحافظ عليها فيما بعد لتصبح السمة الثابتة والطابع الرسمي للتصوّف طوال العصور الموالية . فهذا السرخسي يقول ( هو إمام البغداديين في الإشارات (1) ) كما يؤكد السلمي أنه أوّل من تكلم ببغداد ( في حقائق الأحوال (2) ) وبيروي لنا أبو نعيم أقواله في هذا الموضوع وتعريفاته للمقامات خاصة (3) .

فمن أرائه في هذا الباب أنّ الزهد بالنسبة للصوفي هو ( أن يخلو قلبه ممّا خلّت منه يداه (4) ) وأنّ الفقر أن يستغني بالله عن سواه (5) ومعنى التوكل عنده هو ( الإخلاص عن الحول والقوة (6) ) وأمّا الشكر فهو أن ( لا يعصى في نعمة (7) ) وسئل عن القرب فقال ( هو الطاعة (8) ) وإذا ما كانت هذه الأقوال أقرب إلى التعريف الموجز منها إلى التحليل والتفسير فإنّ للسريّ عناية أكبر بتحليل مقامات أخرى وخاصة منها مقام الصبر

(1) ابن العماد - شذرات الذهب - ج 2 ص 127 .

الموفي - جبهة الأولياء - ج 2 ص 154 .

(2) السلمي - طبقات الصوفية - ص 15 .

آدم منتر - الحصار الاسلامي - ج 2 ص 25 .

(3) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 117-118 .

(5) السراج - المع - ص 56 .

(5) أبو نعيم - حلية الأولياء - ج 10 ص 125 .

(6) نفس المصدر - ص 119 .

الكلاباذي - التعرف - ص 120 .

(7) أبو نعيم - حلية الأولياء - ج 10 ص 119 .

(8) الكلاباذي - التعرف - ص 127 .

والخوف والتوبة ، فهذا قوله في الصبر ( معنى الصبر أن تكون مثل الأرض تحمل الجبال وبني آدم وكل ما عليها لا تأبى ذلك ولا تسميه بلاء بل تسميه نعمة وموهبة من سيده لا يراد فيها أداء حكم بها عليه (1) ) وقد بلغ من إهتمامه بمقام الخوف أن قسمه إلى عشرة مقامات فقال : ( للخائف عشر مقامات : الحزن اللازم والهم الغالب والخشية المقلقة وكثرة البكاء والتضرع في الليل والنهار والهرب من مواطن الراحة وكثرة الوله ووجل القلب وتنغص العيش ومراقبة الكمد (2) ) . وقد سبق أن رأينا الجدال الذي دار بينه وبين تلاميذه حول مقام التوبة عند حديثنا عن منهجه في التعليم ، وفيه يبرز هذا الحرص على التدقيق في المفاهيم الصوفية ، وعلى التفريع للمعاني رغبة في الشرح والتحليل وتحرياً من الزيغ عن حدود الشريعة لأن التصوف كان لا يزال محافظاً إذاك على إحترام تلك الحدود .

لكننا نلاحظ أن السري لم تستقر عنده المصطلحات الصوفية استقرارها عند غيره من المتصوفة الذين تأخروا عنه في الزمن رغم المجهود الكبير الذي بذله في ضبط مراحل الطريق الأولى وبدايات السلوك . وإذا ما كنا نظفر في كلامه ببعض المصطلحات التي كتب لها الانتشار بعد ذلك مثل القرب والشكر والتوكل وغيرها فإننا نجد في شروحه أيضاً تسميات أخرى للمقامات لم يكتب لها البقاء مثل الأنس بكلام الله والأثرة لأمره والحياء من نظره وغيرها (3) وهي معان جزئية إنضوت بعد ذلك تحت مصطلحات أخرى أشمل وأعم . إلا أنه لامرأ في أن السري قد وضع المعالم الأولى على الطريق الصوفي بمساهمته في تحليل أطواره والإشارة إلى المنعرجات التي تتخلله وقد إهتم أيضاً بنهايات الطريق كما إهتم ببداياته ، وتعرض في

(1) أبو نعيم - حلية الأولياء - ج 10 ص 120 .

(2) المصدر نفسه - ص 118 .

(3) المصدر نفسه - ص 117 .

تحليله لأحوال المريد إلى نتائج مراقبة القلب لله واستغراقه في ذكره فيسمّي تلك النتائج عشقا أحيانا ومحبة أحيانا أخرى (1) ويرى أنّ إستدامة التفكير في الله وإستحضاره في البال باستمرار سبيل إلى الأنس به ثم إلى التمتع بمحبته ويستشهد على رأيه هذا ببعض ما ورد في الكتب المترّلة فيقول ( مكتوب في بعض الكتب التي أنزل الله تعالى : إذا كان الغالب على عبدي ذكري عشقني وعشقتي (2) ) كما يذكر أنّ الله أوحى إلى داود عليه السلام قوله ( بي فافرحوا وبذكري فتغنموا (3) ) ويبدو أنه كان يعتقد أنّ هذه الأحوال لا تقبل التعريف والتحديد وإنما هي أوضاع روحية لا تجدي معها إلاّ المعاناة والممارسة لأنها أحسن حال لا يملك معها المريد زمام نفسه بل يكون فيها غالبا في وجد وذهول . لذلك نراه لا يجاري تلميذه الجنيد في استظهار أقوال الصوفية في معنى المحبة ويكتفي بمدّ جلدة ذراعه قائلا ( وعزته لو قلت إنّ هذه الجلدة ليست على هذا العظم من محبته لصدقت (4) ) ولا يجري حديث في هذا الموضوع بحضرة السريّ إلاّ وينشد فيه شعرا ويترك التعريف والتحديد لأنّ المحبة كغيرها من الأحوال منحة إلهية وليست من كسب العبد واجتهاده ولا يجدي فيها التعليم والتلقين وإنما ينال العبد منها بقدر ما تسمح به العناية الإلهية . ومما كان السريّ ينشده كثيرا في هذا الصدد قوله (5) :

إذا ما شكوت الحب قالت كذبتني      فمالي أرى الاعضاء منك كواسيا  
فلا حسب حتى يلصق الجلد بالحشا      وتذهل حتى ما تجيب المناذيا

- (1) المصدر نفسه - ص 125-121 السلمي - طبقات الصوفية - ص 16  
ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 201  
القشيري - الرسالة القشيرية - ص 15 وقد اعتمدنا مقتطفات منها نقلها الأستاذ : البير نصري نادر - التصوف الاسلامي - ص 76 .  
(2) المصدر نفسه .  
(3) المصدر نفسه .  
(4) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 200-201 .  
(5) المصدر نفسه .  
ابن العماد - شذرات الذهب - ج 2 ص 127 .

وقد وصف السريّ أحياناً بعض مظاهر الأحوال نزولاً عند رغبة تلاميذه الملحة في كشف الغطاء عنها فتحدث عما يصحب المحبة من تواجد يؤدي إلى حال من الغيبة يذهل فيها الصوفي عن وجوده وهي حال الجذب والفناء . وقد روى لنا أبو القاسم الجنيد ما قاله أستاذه في هذا المجال فقال ( ذكر يوماً عند السريّ السقطي رحمه الله المواجه الحادة في الاذكار القوية وما جانس هذا ممّا يقوى على العبد فقال سريّ - رحمه الله - وقد سأله فيه فقال : « نعم يضرب وجهه بالسيف ولا يحسه ..... » وكان عندي في ذلك الوقت أن هذا لا يكون فراجعته أنا في ذلك الوقت فقلت له : يضرب بالسيف ولا يحس ؟ إنكاراً منّي لذلك . فقال نعم ! يضرب بالسيف ولا يحس . وأقام على ذلك (1) .

لكنّ إهتمام السريّ بنهايات الطريق قد كان أقلّ من إهتمامه ببداياته . والسبب في ذلك راجع إلى إيمانه بأن الأحوال والمواجه لا تدرك إلاّ بالمعاناة وإنّ واجب الصوفي أن يصون الأسرار الإلهية التي تبدو له في حال الكشف والتجلي وأن يستر ما يمنّ به الله عليه من كرامات (2) . ولا بدّ من أن نضيف سبباً آخر ذا صلة متينة بنوع تجربة السريّ الصوفيّة وهو إشفاقه من البعد فيها عن ظاهر الشريعة ، وخوفه من التوغل في تجربة باطنية لا تبررها التعاليم الدينية .

### تجربة السريّ الصوفيّة :

وقد كانت تجربة السريّ الصوفيّة منوالاً يختذيه شباب بغداد ، ويجدون فيها مثلاً حياً للتعاليم التي كان ينشرها بينهم . إذ اشتهر بالزهد

(1) السراج - الأعم - ص 306  
نيكلسون - الصوفية في الاسلام - ص 64 .

(2) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 200-201  
أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 120 .

والصلاح حتى كان (أو حد أهل زمانه في الورع (1)) وقد عبّر تلاميذه عن إعجابهم بتقواه فقال الجنيد : (ما رأيت أعبد من السريّ (2)) وقال الحسن العقيلي (ما رأيت أعبد لله من السريّ السقطي (3)) ونوه المؤرخون أيضا بتقوى هذا الرجل ، وجعلوها من أبرز مظاهر تصوفه فقال أبو نعيم في وصفه (شديد الهدى حميد السعي ذو القلب التقي والورع الخفي (4)) وتمثل ظاهرة ورعه هذه في عكوفه على العبادة وقيامه الليل كله متهجدا ، حتى أنه لم يُرَ - حسب قول تلميذه الجنيد - مضطجعا قط ، طوال حياته ، إلاّ في علّة موته وعند غسله (5) وكان شديد الحرص على أداء الفرائض والمواظبة على إقامة صلاة الجمعة مع الجماعة ، فوصف لنا بنفسه كيف كان يبكر مع جلسائه إلى تلك الصلاة (6) . وكان السريّ يعتقد أنّ التصوف الحقيقي هو الذي يستمدّ مبادئه من أحكام الكتاب والسنة ولا يتجاوز أربابه حدود الشريعة ، بدعوى الإختصاص بمعرفة الحقائق والإطلاع على الأسرار الإلهية ، وإنّ الصوفي الصادق هو المطيع لأوامر الشرع والمجتنب لمحارم الله ، لذلك نراه يعرف الصوفي بقوله : (المتصفّ بإسم ثلاثة معان ، وهو الذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب ، ولا تحمله الكرامات على هتك محارم الله تعالى (7)) . ولهذا السبب كانت ظاهرة الورع هي أبرز سمات تصوف السريّ ، فلم يفرضط طوال تجربته الصوفية في حقوق الله وفي القيام بشتى العبادات والنوافل لأنها

(1) الشمراني - الطبقات الكبرى - ج 1 ص 63 .

(2) ابن حجر - لسان الميزان - ج 3 ص 13 .

(3) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187 .

(4) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 116 .

(5) ابن العمود - شذرات الذهب - ج 2 ص 127 .

(6) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 200-201 .

(7) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 125-126 .

(7) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 200-201 .

« طريق الجنة » الوحيد في رأيه ، والدرع التي بقي من السقوط في البدع . وكثيرا ما كان ينصح تلاميذه بالجمع بين علمي الظاهر والباطن لأن ( من ادعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غلط (1) ) .

وكما يتمثل الورع في القيام بالواجبات الدينية ، يتمثل كذلك في اجتناب المحرمات . وقد عُرف عن السريّ في هذا المجال شدة شعوره بالذنب ، وتجافيه عن الإثم ، حتى أنه كان يتحرى دائما في اقتنائه لقوته ، ويتثبت في مصادر رزقه ، خوفا من أن يقع له فيها شيء من الحرام . وقد أدّى به هذا التحري إلى مغاضبة أخته والإمتناع من تناول طعامها ، بالرغم من كونها مصدر رزقه الوحيد بعد انقطاعه عن التجارة ، وذلك لأنها كانت تخلط غزلها وتُعشّهُ ، ولم يرض عنها بالرغم من تدخل الإمام أحمد بن حنبل بينهما بالحسنى (2) . وكان يتوخى هذا السلوك الصارم مع أهله وأقرب الناس إليه كما يتوخاه مع نفسه ، فلم يكن يقبل مجاملة من أحد ويأبى أن يستغلّ جاهه الديني لجلب متاع الدنيا ، ويقول : ( من النذالة أن يأكل العبد بدينه (3) ) وقد أورد أبو نعيم رواية تدلّ على إيمانه هذا فقال ( حدثنا عمر ابن أحمد بن شاهين ، حدثنا علي بن الحسين بن حرب قال : بعث بي أبي إلى السريّ بشيء من حبّ السعال - لسعال كان به - فقال لي : كم ثمنه ؟ قلت له : لم يخبرني بشيء . فقال : اقرأ عليه السلام وقل له : نحن نعلم الناس منذ خمسين سنة أن لا يأكلوا بأديانهم ، ترانا اليوم نأكل بأدياننا (4) ! )

وقد أدّى به هذا التجافي الشديد عن المحرمات إلى التخرج من استعمال الملح المدقوق في طعامه ، لأنه لا يعلم طريقة دقه واعداده . وراح يبحث

(1) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 124 .

(2) النبهاني - جامع كرامات الأولياء - ج 2 ص 21-22 .

(3) أبو نعيم - حلية الأولياء - ج 10 ص 117 .

(4) المصدر نفسه .

عن الرزق الذي لا دخل لمخلوق في جلبه (1) فكان يأكل - بأرض الروم - الخباز ويشرب الماء (2) ويلتقط البقل الذي ينجره تيار الأودية (3) وقد عبّر عن إعجابه بالفتية المصاحبيين له في طرسوس ، لأنهم رفضوا أن يصنع لهم تنورا من ماله بعد أن إنكسر تنورهم (4) وقد اشترى يوما كرا من اللوز وقرر بيعه بثلاثة وستين دينارا مخالفاً بذلك أسعار السوق ، إذ ارتفع سعر الكرا إلى تسعين دينارا فكأنما أراد بذلك القرار أن ينبّه إلى الاثام المتأتية من الصفقات التجارية التي لا يكون الربح فيها من محض الحلال (5) . وهكذا يتضح أن السري كان بتحريه هذا ، يريد الابتعاد عن الشبهات فحرم على نفسه كثيرا من أنواع الحلال ، لأنّ الزهد الحقيقي في نظره هو الزهد في الحلال (6) وفرض عليها اداباً تقوم على قمع الشهوات والتقليل من الغذاء حتى اشتهر بطريقة معينة في الأكل وقال عنه أحمد بن حنبل ( ذلك الشيخ الذي عُرِف بطيب الغذاء (7) ) .

لكنّ التصوف بمعناه الدقيق لا ينحصر في مظاهر الورع والتقوى والإمثال لأوامر الشرع ، ونواحيه وغير ذلك مما لا يعدو حدود التدين ، ولا يتمثل كذلك في مجرد العزوف عن الدنيا والإهتمام بالآخرة كما هو الشأن في الزهد ، وإنما هو حياة روحية قبل كلّ شيء وتربية نفسية وتجربة باطنية يعيشها الصوفي ويترقى في درجتها بحثا عن « الحق » وسعيا إلى القرب

(1) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187  
ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج 1 ص 200-201 .

(2) ابن الجوزي - صفة الصفوة - ج 2 ص 371 .

(3) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 116 .

(4) المصدر نفسه - ص 117 .

(5) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187

ابن الجوزي - صفة الصفوة - ج 2 ص 371 .

(6) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 117 .

(7) المصدر نفسه - ص 126 .

من الله والإتصال به . لذلك نرى السري يتخطى مرحلة الزهد ليدخل في طور التصوف بالعكوف على تهذيب نفسه وأثراء روحه وتصفيته حتى يحصل لها من النقاء ما يمكنها من التحرر والانعقاد من قيود الوجود الأرضي لتلتفت بكليتها نحو التأمل في الله واستكناه أسرار العالم العلوي . فقاوم غرائز نفسه بقتل ما فيها من أنانية وحب للذات . ولبث مدة طويلة من عمره مستغفراً لله — حسب قوله لأنه بلغه يوماً أن حريقاً شب بالسوق ونجا منه دكانه فحمد الله على ذلك ثم ندم على حمده لما فيه من شعور بالأنانية (1) كما كان يقاوم غريزة العجب والكبرياء فينفر من إجلال الناس واكبارهم له . ويشفق من أن يحدث له تدينه ضرباً من الجاه عندهم فصار يستتر عند الذهاب إلى الصلاة (2) . ويكره إلتفاف الناس حوله عند ذهابه إلى المسجد (3) وكان يقول (احذر أن تكون ثناء منشوراً وعيباً مستوراً (4) ) .

وقد امن السري بأن ضعف النفس كامن في تلك الغرائز البشرية فإذا تخلّصت منها تطهّرت القلوب وصمدت أمام المؤثرات الخارجية وقويت إرادتها فاستطاعت أن تعابه كل الأنواء . والقلوب عنده درجات حسب تربية أصحابها وتعهدهم لها . فقلب (مثل الجبل لا يزيله شيء ، وقلب مثل النخلة أصلها ثابت والرياح تميلها وقلب كالريشة يميل مع الريح يمينا وشمالا (5) ) وكان يقول (أقوى القوة غلبتك نفسك ومن عجز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز (6) ) . لكنّه قد كان دائماً قليل الرضى عن نفسه ، فبتهمها بالتقصير والغرور ويحاسبها حساباً صارماً ويقول

(1) ابن خلكان - وفیات الأعيان - ج 1 ص 200-201 .

(2) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 125 .

(3) المصدر نفسه - ص 126 .

(4) المصدر نفسه - ص 119 .

(5) المصدر نفسه - ص 124 .

(6) المصدر نفسه .



(من الناس ناس" لو مات نصف أحدهم ما انزجر النصف الآخر ولا أحسبني  
 إلا منهم (1) ) إلا أنه بالرغم من هذا الإتهام لنفسه قد استطاع أن يحقق لها  
 من الصفاء ما سمح لها بالإنصراف الكلبي نحو التفكير في الله ومناجاته  
 فكانت له فترات من الاستغراق الروحي ينفصل فيها عن العالم المادي ويذكر  
 فيها ربه ذكراً يؤدي به إلى نوع من الجذب . وقد أرسل يوماً تلميذه  
 الجنيد لقضاء بعض شؤونه فأبطأ عليه فقال له عند مجيئه ( إذا بعث بك رجل  
 يتكلم في موارد القلوب في حاجة فلا تبطيء عليه فإنك تشغل قلبه (2) )  
 لكن هذه الحال لم تكن تدوم فيما يبدو سوى فترات قصيرة يقطعها حرصه  
 على العبادة والتهجد وتلاوة القرآن فكان يقول ( إذا فاني جزء من وردي  
 لا يمكنني أن أقضيه أبداً (3) ) . ولعل تصوف السري قد كان يتميز  
 بحرصه على الجمع بين تجربته الباطنية من ناحية وقيامه بالشعائر الدينية  
 وعكوفه على العبادة من ناحية أخرى . فكان موزع النفس بين الشوق إلى  
 الله ومحبته والتنعم بقربه وبين الخوف من معصيته والإخلال بالواجبات  
 الدينية ، وكثيراً ما صرح برغبته في التوفيق بين هذين الأمرين وهما الخوف  
 والمحبة على ما فيهما من تناقض . لأن الخوف من الله عند الصوفيّة حجاب  
 دونه ، ومحبة قرب منه ، فكان يقول ( ينبغي للعبد أن يكون أخوف ما يكون  
 من الله امن ما يكون من ربه (4) ) ومن أقواله في هذا الباب أيضاً ( خمسة  
 أشياء لا يسكن في القلب معها غيرها : الخوف من الله وحده والرجاء من  
 الله وحده والحب لله وحده والحياء من الله وحده والانس بالله وحده (5) )  
 وهكذا يتضح أن تمسكه بفكرة الخوف هو أثر من آثار غلبة الجانب الزهدي

(1) المصدر نفسه - ص 126 .

(2) المصدر نفسه - ص 119 .

(3) المصدر نفسه - ص 124 .

(4) المصدر نفسه - ص 121 .

(5) المصدر نفسه - ص 124-125 .

على تجربته . ونحن لا نشك في أنه قد وصل في حبه لله إلى مدى بعيد وأعرب عنه بصدق حين اعتبر أن نحوله هو أثر من آثار ذلك الحب (1) إلا أن هذه المحبة لم تصل إلى درجة الإتصال بمحبوبه على حدّ تعبير كبار الصوفية الذين ظهوروا بعده ، وإنما مكنته فقط من الترقى نحو أحوال من الكشف الخاطفة التي لم يكتب لها الدوام فكان تصوّفه لذلك وسطا بين تجربة رابعة العدوية وتجربة الحلاج .

وقد عبّر السري أيضا عما كان يضطرم في نفسه من صراع بين نزوعه إلى الكشف ورفع الحجاب وتلقي المنح الإلهية وبين حرصه على التمسك بالعبادات الظاهرة فكان يقول ( اصفى ما يكون ذكري إذا كنت محجوبا (2) فإذا أدّى واجبه التعبدي تضرّع إلى ربه ، وطلب منه أن يكشف له الحجب ليأنس بقربه فيقول : ( اللهم ما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذلك الحجاب (3) ) . ولعل من آثار غلبة الجانب التعبدي على تجربة السري الصوفية ، ومن دلائل وقوفه في مفترق الطرق بين التصوف والزهد وتأرجحه بينهما حديثه عن الثواب والعقاب ، واعتبارهما من العوامل الموجّهة لسلوك الصوفي في تجربته الروحية إلى جانب العامل الرئيسي وهو الشوق إلى الله ، في حين أن التصوف بمعناه الكامل هو تركيز كلّيه للإهتمام حول الذات الإلهية وأن التفكير في الثواب والعقاب يعتبر في نظر كبار الصوفية ، تقصيرا من جانب العبد في حبه لخالفه واهتماما بما ترغب فيه النفس وبما تهابه .

وهكذا كانت تجربة السري همزة وصل بين الزهد المحض والتصوف الذي حرص أصحابه على البقاء في حدود ظاهر الشريعة ولم يقدّموا الباطن على الظاهر أو الحقيقة على الشريعة حسب تعبيرهم . ولا ريب في أن السري

(1) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ج 9 ص 187 .

(2) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 121 .

(3) المصدر نفسه - ص 120 .

قد مثّل بمروره بهذا الطور الإنتقالي ، دور الرائد المطوّر للحياة الدينية ببغداد ، وسيتولّى تلاميذه من بعده تطوير هذا الموقف إلى أن تصل مدرسة التصوّف البغدادي إلى أوجها مع الحلاج .

« أستاذ البغداديين وإمامهم (1) » :

ولعلّه قد انضج ممّا سبق أن السريّ السقطي قد كان إماماً وقُدوة للبغداديين في حياتهم الدّينية ، وأنّ شهادة المؤرّخين له بتلك الإمامة (2) على جانب كبير من الصّحة ، وذات علاقة وثيقة بالمكانة التي كان يحتلّها في عصره . فقد كان الرجل يحظى بإجلال كبير من قبل البغداديين ، شأنه في ذلك شأن كبار الأئمة المعاصرين له من أمثال أحمد بن حنبل ، إذ لم يكن يقلّ تأثيراً عنهم في نفوس أهل التقوى والورع ، وقد مضى عليه حين من الدهر لم يكن ينازعه في هذا التأثير منازع ، وذلك إثر وفاة الاعلام الثلاثة : الإمام أحمد والشيخ معروف الكرخي وبشر الحافي وقد عبّر أحد تلاميذه وهو الحسن البرّاز عن الفراغ الذي تركه هؤلاء بموتهم ، في شيء من الصبر والعزاء لأنّ السريّ قد بقي على قيد الحياة ، ولأنّه حقيق بأنّ يسدّ مسدّهم ويواصل القيام بالرسالة الروحية التي كرّسوا حياتهم لها فقال ( كان أحمد ابن حنبل هاهنا وكان بشر بن الحارث هاهنا وكنا نرجو أن يحفظنا الله بهما ، ثمّ إنهما ماتا وبقي السريّ وأنتي أرجو أن يحفظنا الله بالسريّ (3) ) وهذا يدلّ على أنّه كان بعدهم المجسّم الوحيد للمثل الأعلى في التدين ، يقتدي الناس بسيرته ويستمعون إلى نصائحه ويعتقدون في بركته وولايته فيحيطون به كلما رأوه متجها إلى المسجد لأداء فرضه ، وبلغ بهم هذا الإكبار درجة صار الرجل يشعر معها بضيق ، ويدعو الله أن يشغلهم عنه بالعبادة والعلم

(1) السلمي - طبقات الصوفية - ص 14 .

(2) انظر صفحة 2 من هذا البحث .

(3) أبو نعيم لأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 126 .

ويقول في ذلك (إنني إذا نزلت أريد صلاة الجماعة أذكر مجيء الناس إليّ فأقول : اللهم هب لهم عبادة تشغلهم بها عني (1) ) وقد خشي على نفسه مغبة هذا التقديس عند ربه واشفق من أن يأخذه العجب والغرور فراح يغير طريقه إلى المسجد ويقصد مساجد مختلفة متهمًا نفسه بالرياء والميل إلى الجاه فقال في وصف حاله تلك : (فشق ذلك عليّ فقلت لنفسي : أراك مرثية منذ ثلاثين سنة وأنا لا أدري فتركت ذلك المكان الذي كنت اتيه ، فجعلت أصلي في أماكن مختلفة لئلا يعرف مكاني هذا أو نحوه (2) ) وقد آل به هذا الوضع إلى تحاشي اللقاء بالناس وكان عاملاً من العوامل التي أدت به إلى العزلة ولزوم بيته حتى يتوجه بكلية إلى الله . فإذا كانت هذه هي منزلة السري بين معاصريه ، فلا غرو أن يكون له من التأثير في نفوسهم ما يكفي لتهذيبها وتوجيهها وما يبرر هذه الإمامة التي شهد له بها المؤرخون واستطاع بفضلها أن ينشط حركة التصوف ببغداد .

### نشأة المدرسة البغدادية في التصوف :

وهكذا نشأت بحكم هذا التأثير والاشعاع ، وبموجب ذلك التعليم والتلقين ، وبفضل الإرساء لحجر الأساس في العقيدة الصوفية والضبط لمراحل الطريق في بداياته ونهاياته ، نخبة من شباب بغداد عرفوا بـ (الطائفة (3) ) وهم تلاميذ السري ، وعُرف أقربهم إليه وأكثرهم به اقتداءً وعنه تلقياً ، بلقب «سيد الطائفة» وهو أبو القاسم الجنيد بن أخته ومن روى معظم أقواله عنه وقد انفرد الجنيد دون أقرانه بذلك اللقب لأن تأثيره بأستاذه قد بلغ مبلغاً كبيراً ، فقد قضى فترة طويلة من طفولته وشبابه ملازماً له ، يسعى في

(1) المصدر نفسه .

(2) المصدر نفسه - ص 125 .

(3) القشيري - الرسالة القشيرية - ط - ق - ص 16  
أبيير نصري نادر - الصوف الاسلامي - ص 73 .

قضاء شؤونه ويعوده في مرضه ( كل ثلاثة أيام (1) ) فكان أحسن من خبر أحواله وسيرته فضلاً عن تشعبه بنصائحه ومواعظه ، ولم يفرط في اغتنام أي فرصة للإستفادة من دروسه حتى وهو على فراش الموت (2) . ومن غريب الأمر أن إبراهيم بن السري الذي كان صوفياً أيضاً لم يبلغ من تأثيره بأبيه ومن الحظوة عنده ما بلغه الجنيد (3) وقد سبق أن رأينا عناية السري بتلميذه أبي القاسم وعزمه على ترشيحه لمنصب الوعظ والإرشاد لما رأى فيه من تأهل واستحقاق ، وفي ذلك ما يدل على تفضيله له على سائر زملائه وعلى أنه كان موضع ثقته واحترامه . وقد ورث الجنيد عن أستاذه لإحترامه للعبادات الظاهرة وتجنبه الخروج عن حدودها في التجربة الصوفية فكان يقول : ( العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك (4) ) كما يقول : ( علمنا مضبوط الكتاب والسنة ، من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به (5) ) . وقد سار الجنيد على هدي أستاذه في اهتمامه بعقيدة التوحيد الصوفية فبوأها المحل الأول بين شتى العقائد الصوفية الأخرى فكان يقول : ( إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه .... (6) ) وقد حاول أن يعمق النظرة إلى هذا المبدأ فربط بينه وبين سائر المفاهيم الصوفية كالمحبة والتوكل وغيرها فقال ( إن التوحيد إذا تم تمت المحبة والتوكل وسمي يقينا . فالتوكل عمل القلب والتوحيد قول العبد فإذا عرف القلب التوحيد وفعل ما عرف فقد تم . وقد قال بعض العلماء : إن التوكل نظام التوحيد فإذا فعل ما عرف فقد جاء بالمحبة واليقين والتوكل ، وتم إيمانه وخلص فرضه (7) ) .

(1) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 125 .

(2) المصدر نفسه - انظر صفحة 7 من هذا البحث .

(3) المصدر نفسه - ص 305 .

(4) المصدر نفسه - ص 157 .

(5) المصدر نفسه - ص 255 .

(6) المصدر نفسه - ص 256 .

(7) المصدر نفسه .

ومن أشهر أفراد هذه الطائفة أيضاً وأكثرهم إعجاباً بشخصية السريّ أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز الذي (1) لم يكن أقلّ أهمية من الجنيد في موادّ الرسالة التي اضطلع بها أستاذه بل كان من أقدر أقرانه على بثّ الآراء الصوفية والدفاع عنها حتى لقب « بلسان التصوف » (2) وقد ظهر في أقواله تردد لما أخذه عن السريّ من آراء كقولهِ ( كلّ باطن يخالف ظاهراً فهو باطل (3) ) وقد خطا الخراز براء أستاذه خطوات أخرى فازدادت على يديه إحكاماً ورسوخاً إذ كان البغداديون يسألونه عن ( أوائل الطريق إلى الله (4) ) فيجيبهم بسرد للمقامات هو أكثر إتقاناً وتبويهاً من أجوبة أستاذه . وقد مضى أبو سعيد قدماً في تطوير تجربته الصوفية إلى أن صار ( سيّد من تكلم في علم الفناء والبقاء (5) ) وهي أمور لم ينظر فيها السريّ نظراً دقيقاً .

ومن تلاميذ السريّ المرموقين أيضاً أبو الحسين النوري المعروف بابن البغوي (6) وهو كزميله من أشدّ متصوفة بغداد ملازمة لأستاذه وتأثراً به . وقد كان له دور شبيه بدور الجنيد والخراز في نشر المبادئ الصوفية بعاصمة الخلافة العباسية فكان كما قال أبو نعيم ( أحد الأئمة ) في عصره (7) . وذكر الساجسي أنه ( لم يكن في وقته أحسن طريقة منه ولا ألطف كلاماً (8) ) . وقد احتفظ النوريّ بالأسس التي وضعها أستاذه للمذهب الصوفي ، ومن

(1) من أهل بغداد - صاحب سريا السقطي وذا النون المصري وبشر بن الحارث وغيرهم توفي سنة 279 هـ .

(2) الكلاباذي - التعرف - ص 43 .

(3) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 247 .

(4) المصدر نفسه - ص 243 .

(5) المصدر نفسه - ص 246 .

آدم متز - الحضارة الإسلامية - ج 2 ص 26 .

(6) بغدادي المولد والمنشأ لنوري الأصل صاحب سريا السقطي وكان من أقران الجنيد توفي سنة 295 هـ .

(7) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 249 .

(8) السلمي - طبقات الصوفية - ص 38 .

السهل على الناظر فيما روي عنه من أقوال أن يتبين إيمانه بتلك الأسس واعتماده عليها فمن ذلك قوله : ( من رأته يدعي مع الله عز وجل حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقرب منه (1) ) . ولعل إهتمام التوري قد تناول خاصة نهايات الطريق فطور تجربة أستاذه في باب المحبة والشوق إلى الله وأظن في الحديث عن هذه الأحوال وأعرب عنها شعراً في كثير من الأحيان . وقد دارت مناظرة شعرية بينه وبين زميله الجنيّد حول الشكوى من المحبوب وتعذّيه للمحب رواها أبو نعيم في طبقاته (2) واتضح من خلالها أنه أعمق نظرة إلى هذه المسألة من الجنيّد ، وقد كان يرى أن من أخلاق المحب الصادق إيمانه بإثبات الغير وبرهن على رأيه هذا بسلوكه عندما قدّم نفسه للسياف فداء لصديقه الصوفي الذي قضى القاضي ابن إسحاق بإعدامه لأنه اتهم بالزندقة (3) . فقد مثل التوري إذن وجهاً آخر من وجوه تطور آراء السري السقطي وتجاربه الصوفية ودعّم بذلك ركناً من أركان مدرسة التصوف البغدادية .

فهؤلاء الأعلام الثلاثة من أبرز تلاميذ السري وأكثرهم تمثلاً لآرائه ، وقد خصصناهم بالذكر لأنهم يمثلون في رأينا الجيل الأول الذي ظهرت على يديه المدرسة البغدادية في التصوف . ولسنا نعني بذلك أن التلمذ على السري قد كان وقفاً على هؤلاء ، فتلاميذه حسب قول السلمي ( أكثر أهل الطبقة الثانية (4) ) ولكن هؤلاء يتميزون عن غيرهم بظاهرتين : الأولى هي أنهم تلقوا المبادئ الصوفية مباشرة عن أستاذهم ولم تصل إليهم عن طريق غيرهم من تلاميذه أو عن طريق الرواية . والثانية هي أنهم لم يقفوا

(1) أبو نعيم الأصفهاني - حلية الأولياء - ج 10 ص 252 .

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه - ص 250 .

(4) السلمي - طبقات الصوفية - ص 14 .

عند حدود ما قرّره السريّ وإنما طوّروه على مستوى التجربة والتفكير وتمكّنوا من أن يجعلوا للتصوّف البغدادي كيّانا مستقلا عن حركة العبّاد بالعراق . فظهر الفرق منذ ذلك الحين بين مدرستين متميّزتين مدرسة الزهد بالبصرة ومدرسة التصوّف ببغداد على غرار ما كان موجوداً من تنافس بين هاتين المدينتين في ميادين أخرى .

### إشعاع التصوف البغدادي :

ولم يقف تأثير السريّ عند حدود بغداد ، بل تجاوزت أمداء نعاليمه افاق العراق لتنتشر على يد تلاميذه في الأقاليم الإسلامية الأخرى . فقد نقل تلميذه أبو علي الروذباري (1) مذهب البغداديين في التصوف إلى مصر وأقام بها إلى وفاته . وحمل موسى الإنصاري (2) معه آراء أستاذه إلى خراسان وأشاعها بين المريدين بمرّو . كما عمل أبو زيد الامدي (3) على إذاعة تلك المبادئ في جزيرة العرب حيث قضى بقية حياته .

وبفضل هؤلاء وغيرهم من تلامذة السريّ أصبح للمدرسة البغدادية في التصوف إشعاع كبير على بقية أنحاء البلاد الإسلامية بالرغم من تأخر ظهورها تاريخيا عن غيرها من المدارس الصوفية الأخرى . وقد أمكن لها أن تصبح فيما بعد من أهمّ الحركات الصوفية في تاريخ الإسلام وأن يكون لها صدّي بعيد مع الحلاج خاصة بعد أن كانت في بداية أمرها تتلقّى المبادئ الصوفية بواسطة التأثيرات الخارجية وخاصة منها تأثيرات التصوف المصري المتمثل إذّاك في آراء ذي النون المصري (4) وتلاميذه .

(1) توفي بالقسطنطين سنة 322هـ .

آدم منز - الحاضرة الإسلامية - ج 2 ص 28 .

(2) توفي حوالي سنة 320 - المصدر نفسه .

(3) توفي بمكة سنة 341هـ .

آدم منز - الحاضرة الإسلامية - ج 2 ص 28 .

(4) هو أبو الفيص ثوبان بن إبراهيم كان أبوه نوبيا ثم انتمى إلى قرّيش بالولاء - توفي سنة 245هـ .



وهكذا قد اتضح لدينا ، بعد هذا البحث ، قيمة الدور الذي لعبه السري السقطي في نشأة المدرسة البغدادية في التصوف . وهو دور لا يخلو من أهمية كما رأينا . إلا أن التحري يقتضي منا ألا نهمل أيضا مساهمة غيره من الأئمة المعاصرين له كأستاذه معروف الكرخي وزميله الحارث المحاسبي في نشأة هذه المدرسة . وهي مساهمة حقيقة بأن تدرس ليتضح مدى تأثيرها في أفراد « الطائفة » الصوفية ببغداد ، وفي وسم التصوف البغدادى بميسم خاص يميزه عن غيره من المدارس الصوفية الأخرى .

## قائمة المصادر والمراجع

## (1) المصادر

- 1 - تاريخ بغداد :  
للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي  
دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - بدون تاريخ  
ج : 9
- 2 - العبر في خبر من غبر :  
للحافظ الذهبي  
تحقيق صلاح الدين المنجد - سلسلة التراث العربي عدد 4  
دائرة المطبوعات والنشر - الكويت - 1960  
ج : 2
- 3 - وفيات الأعيان :  
لابن خلكان  
طبعة بولاق - بدون تاريخ  
ج : 1
- 4 - لسان الميزان :  
لابن حجر العسقلاني  
الطبعة الثانية - مؤسسة الاعلى للمطبوعات  
بيروت - لبنان - 1771  
ج : 3

## 5 - اللّباب في تهذيب الأنساب :

لعز الدين أبي الحسن بن الأثير  
تحقيق إحسان عباس - دار صادر بيروت - بدون تاريخ  
ج : 2

## 6 - شذرات الذهب :

لابن العماد الحنبلي  
المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت  
ج : 2

## 7 - طبقات الصوفية :

لأبي عبد الرحمان السّلمي  
يسّره ورتبه أحمد الشرباضي - سلسلة كتاب الشعب عدد 92  
مطابع الشعب - 1380.

## 8 - اللّتمّع :

لأبي نصر السّراج الطوسي  
تحقيق - عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور  
لجنة نشر التراث الصوفي - دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة  
المنشئ ببغداد - 1380هـ - 1960م

## 9 - التعرف لمذهب أهل التصوف :

لأبي بكر محمد الكلاباذي  
تحقيق محمود أمين النواوي - الطبعة الأولى مكتبة الكليات الازهرية  
لصاحبها حسين الميناوي دار الاتحاد العربي للطباعة - بمصر

- 10 — الرسالة القشيرية في علم التصوف :  
 لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري — دار الكتاب العربي  
 بيروت — لبنان بدون تاريخ — ص 10 و 11  
 واعتمدنا أيضا طبعة القاهرة وأشرنا إليها بحرف : ق في  
 الإحالات وذلك لغموض في كلا الطبعتين
- 11 — حلية الأولياء وطبقات الاصفياء :  
 لأبي نعيم الاصبهاني  
 الطبعة الأولى — مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة بمصر 1357 هـ —  
 1938 م  
 المجلد : 10
- 12 — صفة الصفوة :  
 لابن الجوزي  
 الطبعة الأولى — تحقيق محمود فاخوري — مطبعة النهضة الجديدة —  
 القاهرة  
 ج : 2
- 13 — لواقع الأنوار في طبقات الأخبار — أو الطبقات الكبرى :  
 للشعراني  
 مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بدون تاريخ  
 ج : 1
- 14 — جامع كرامات الأولياء :  
 ليوسف بن إسماعيل النبهاني  
 دار صادر — بيروت — لبنان  
 ج : 2

15 — جمهرة الأولياء :

لمحمود أبي الفيض المنوفي  
الطبعة الأولى — مؤسسة الحلبي وشركائه للنشر والتوزيع  
القاهرة — 1967  
ج : 2

## (2) المراجع

16 — الصوفية في الاسلام :

ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson  
ترجمة نور الدين شريعة — مكتبة الخانجي — مصر — 1371هـ —  
1951م

17 — الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري : ادم متر A. Mez  
ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة — الطبعة الرابعة دار الكتاب  
العربي — بيروت — 1387هـ — 1967م  
ج : 2

18 — المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم :  
محمد فؤاد عبد الباقي كتاب الشعب — مطابع الشعب — 1278هـ

19 — الاعلام :

للزركلي  
الطبعة الثالثة — بيروت — 1389هـ — 1969م

20 — التصوف الإسلامي :

لأبير نصري نادر  
سلسلة نصوص ودروس — عدد 16  
المطبعة الكاثوليكية بيروت 1960



خواطر حول نظرية التعليم من خلال كتاب  
رفاعة رافع الطهطاوي  
« المرشد الأمين للبنات والبنين » \*

بقلم : محمد صالح المراكشي

إنّ التعليم بمصر لبث على صورته التقليدية كما كان أمره في العالم العربي الإسلامي القديم متجسما في معقله الأصلي الجامع الأزهر والكتاتيب القرآنية الملحقة به إلى عهد محمد علي (1) وقد كان يهدف إلى المحافظة على تزويد الطلبة بالعلوم النقليّة والكفيلة ببيتّ تعاليم الدين الإسلامي الصحيحة وتعليم اللغة العربية حسب مفهوم العرب للأدب والثقافة عامة (2) وبوصفه مساعدا على إعداد الموظفين في المجتمع المصري كتخريج الحكام الشرعيين وأئمة المساجد والفقهاء والمدرّسين بالمعاهد التابعة له (3) :

- (\*) أحد تآليف الطهطاوي الهامة - راجعه منشورا ضمن سلسلة « الأعمال الكاملة للطهطاوي » (في 5 أجزاء) حققها الدكتور محمد غمارة - ط1 - بيروت 1973 (ج2 ص 271 وما بعدها ...)
- (1) راجع كتاب أمين سامي باشا : التعليم في مصر - ط 1 مصر 1917 : فصل : التعليم في مصر بعد الفتح الإسلامي ص 4 وما بعدها ....
- (2) راجع كتاب الوسلة الأدبية لحسين المرصفي مثلا (الاتجاه التقليدي في فهم اللغة والنقد والأدب).
- (3) راجع فصل :

وكان التعليم التقليدي في الأزهر ينقسم إلى قسمين رئيسين من حيث مواده :

#### أ) المقاصد :

وهو جملة العلوم التي تكون غاية في حد ذاتها ويعمل على اكتسابها عند الدرس والتحصيل مثل علم الكلام وعلم التوحيد وعلم الأدب والتفسير وعلم أصول الدين وكلها تكون رصيد المثقف الأزهري الأصلي

#### ب) الوسائل :

وهي جملة العلوم التي يزود بها الطالب على أنها أداة يحصل بها على الأدب والدين مثل النحو والصرف وما شابههما في علوم اللغة والمنطق ومصطلح الحديث وعلم الهيئة والتقاويم إلخ ... وكل هذه العلوم بصنفيها لا تعبر أهمية خاصة للمعارف الدينية المتصلة مباشرة بحياة المجتمع اليومية الحقيقية ولا ترتبط بمختلف وجوه النشاط فيها كالزراعة والتجارة وعلم الكسب والمال والصناعات اليدوية المختلفة . وهي حصيلة تصور غلب على رؤية العرب للثقافة من جراء تأثير الدين فيها جعلهم لا يميلون إلى المعارف إلا لما كان منها منقولاً وقد أكد ذلك ابن خلدون عندما قال في مقدمته وهو يتحدث عن العلوم الثقيلة عند العرب : « ... وأصناف هذه العلوم الثقيلة كثيرة لأن المكلف » يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه وهي مأخوذة في الكتاب والسنة .... فلا بد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولاً وهذا هو علم التفسير ثم باسناد نقله وروايته إلى النبي صلعم ... واختلاف روايات القراء في قراءاته وهذا هو علم القراءات ... ثم النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها . وهذه العلوم الثقيلة كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها (4) » .

(4) راجع مقدمة ابن خلدون : « فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد » ص 477-478 مطبعة التقدم مصر 1329 هـ .



وعلى هذا عاش مجمل أصقاع العالم العربي الإسلامي منذ أحقاب إلى عصر النهضة وإن اشتغل في بعض عصوره بالعلوم العقلية الحية التي تستند إلى التجربة العلمية الصحيحة وتهدف إلى خدمة الإنسان في حياته الخاصة والعامة .

ولكن الأمر لم يبق هكذا . فبتولي محمد علي الحكم في مصر بعد الحملة الفرنسية عليها هذه الحملة التي خلفت جواً علمياً هزّ العقول والنفوس (5) أصبح التعليم بمصر يقوم على أسلوبيين ورؤيتين مختلفتين ولكنهما متعايشان رغم هذا الاختلاف وهما : الأسلوب التقليدي المشار إليه وأسلوب تعليمي جديد حققه محمد علي بسعيه إلى بناء مدارس مدنية عصرية تهتم بالعلوم الرياضية والطبيعية الحديثة ومعاهد فنية عليا مختصة في الزراعة والهندسة والمعادن والطب العسكري مثل مدرسة « الترسخانة الملكية » في علم الزراعة 1828 ومدرسة « المهندس خانه » للمعادن 1815 ومدرسة الكيمياء 1831 وغيرها كثير (6) . وقد اعترف كثير من المؤرخين رغم تحامل البعض منهم على شخص محمد علي وسياسته هذه ، اعترفوا له بقيمة اصلاحاته الثقافية والاقتصادية هذه الإصلاحات التي تمثل حق التمثيل فلسفته في التعليم على أنه مصلحة قومية غلبت لابد للدولة أن تتحمل مسؤوليتها فيه ولعله تأثر في ذلك

بأفكار أتباع « سان سيمون » الذين صرفوا بعض الوقت في مصر في الثلاثينات من القرن الماضي (7) . فقد اعتقد محمد علي أن التعليم وجب تنظيمه حسب ما تقتضيه حاجيات البلاد الأساسية في النهوض والتقدم وهي الحاجات

(5) راجع تاريخ الجبرتي « عجائب الآثار في التراجم والأخبار » ج 3 ص 35 (وصفه لبعض التجارب العلمية في المخبر العلمي الفرنسي بالقاهرة) طبعة القاهرة 1322 هـ .

(6) راجع في هذا كتاب أنور عبد المالك (بالفرنسية)

*Idéologie et renaissance nationale : l'Egypte moderne. 2ème Ed. anthropos. Paris 1975. p. 148 sq...*

(7) راجع في هذا خاتمة كتاب أنور عبد المالك السابق ص 489 - وكذلك كتاب الفكر العربي في عصر النهضة لصاحبه البرث حوراني (معرب) - بيروت . بتاريخ ص 74 ...

الإقتصادية أولاً وبالذات ووفق هذا الإتجاه سارت حركة الترجمة على عهده ، واعتبر الإقتصاد سر تقدم الأمم وينبوع إزدهارها وجسم بذلك مفهومه للدولة العصرية ؛ وكان صعود إسماعيل على العرش إبتداء من 1865 حاسماً بالنسبة لتقدم التعليم في هذا الإتجاه وتوحيد درجاته (8) . وقد خلق محمد علي بهذه الصورة ولأول مرة في تاريخ مصر الحديث توازياً مسترسلاً بين الفكر التعليمي التقليدي وأساليب التعليم العصري على الطريقة الغربية ؛ وتمثل ذلك في تأسيسه لديوان المدارس (وزارة المعارف) في جانفي 1836 - ونشأ عن هذا كله ثلاثة مجار أساسية في الفكر التعليمي بعد محمد علي :

أ) مجرى تقليدي محافظ بتفكير الأزهر ومشائخه ويروم الإبقاء على النظرية القديمة في العلم والتعليم .

ب) مجرى تقليدي مجدد يروم تطعيم العلوم النقلة ببعض العلوم العقلية الجديدة النافعة للأمة والتي لا تمس بجوهر الدين وهو مجرى الحركة السلفية ومفكرها الشيخ محمد عبده وبعض أتباعه أمثال رشيد رضا وفريد وجدي في مصر ومحمد الطاهر بن عاشور في تونس وغيرهم .....

ج) مجرى جديد يبغى التعليم المدني العصري لنجاعته في إحداث التحول الفعلي والمنشود في المجتمع وقيمه وهو « تيار علماني » جسمه طه حسين وسلامة موسى ومحمود عزمي وكان رائده الأول بدون منازع الشيخ رفاعه رافع الطهطاوي (9) في مطلع النصف الثاني من القرن الماضي بعد عودته من فرنسا سنة 1831 واشتغاله بالترجمة والتعليم . ونحن في هذا البحث القصير نريد أن نحلل وجهة نظر هذا الشيخ في التعليم ؛ وهي طريقة في أمرها لما تتسم

H. Laoust : Introduction à une étude de l'enseignement de l'arabe (8) en Egypte, in R.E.I./1933.

(9) شيخ أزهرى شهير - تولى إمامة بعثة طالبية أرسلها محمد علي إلى فرنسا عام 1826 - وقد ألف كتابه « تلخيص الأبريز إلى تلخيص باريس » وصف فيها رحلته هذه - طبع طبة أولى 1834 وأعيد طبعه ثانية 1849 - بمطبعة بولاق في مصر - توفي سنة 1873 .

به من مقدمة فكرية نادرة خاصة إذا نحن انتبهنا إلى ثقافة الرجل الأول وهي ثقافة أزهرية كلاسيكية في أصلها . وقد وردت أهم أفكاره في هذا الباب الذي عنوانه صاحبه « في التعلم والتعليم » وهو الباب الثالث من كتابه المشار إليه « المرشد الأمين للبنات والبنين » . وقد ظهر لأول مرة سنة 1873 تاريخ وفاة مؤلفه (10) . وتجب الإشارة منذ البداية إلى أنه لا يمكن استيفاء نظرية الرجل كاملة في التربية والتعليم إلا إذا درسنا رسالة أخرى مكملتها لكتابه « المرشد الأمين » وهي « مناهج الألباب المصرية في مباحج الاداب العصرية (11) » وقد ظهرت قبل المرشد الأمين بسنوات أي في سنة 1867 وفيها حديث عام عن التمدن والحضارة وصلة التربية بهما .

ولهذا فنحن نقصر على تحليل أمهات أفكار الطهطاوي في التعليم والتربية بصورة أعم معتمدين ما ورد ذكره في « المرشد الأمين » نظر لأهميته الخاصة حسب رأينا .

فالمؤلف يبدأ حديثه عن التعليم في هذا الباب الثالث لبيان وجوب تقسيم المعارف من حيث أنها زاد فكري يغذي الناشئة إلى معارف أولية وأخرى ثانوية تجهيزية وثالثة عالية بعد أن عرّف التعلم بقوله :

« هو الوسيلة العظمى التي يكسب بها الإنسان معرفة ما يجهله بالكلية ... والتعلم هو جزء من التربية المعنوية التي هي تهذيب العقل وترويض الذهن . وهذه التربية المعنوية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : تربية النوع البشري يعني تربية الإنسان من حيث هو إنسان يعني تنمية مواده الجسمية وحواسه العقلية » والقسم الثاني تربية أفراد الإنسان .. يعني تربية الأمم والملل .. والقسم الثالث : التربية العمومية لكل إنسان في خاصة نفسه وهي تربية الإنسان

(10) راجع المصدر السابق ابتداء في ص 383 وما بعدها .

(11) راجع ما ذكره منها محمد عمارة في مقدمته - ج 1 (الأعمال الكاملة للطهطاوي) ص 78 وما بعدها . معروفا بها ثم ناشرها إياها في نفس الجزء من ص 234 - ... بداية .

الخصوصية (12) » وهو تعريف شامل يبرز بوضوح أن التعليم تربية ضيقة النطاق والحدود وهو ينصهر ضمن مفهوم أشمل وأعم وهو مفهوم التربية ؛ وهذا شبيه إلى حد كبير بما يُقَرَّره أهل البيداغوجيا وعلم التربية المعاصرون (13) أما المعارف الأولية فهي معلومات لا بد للناشئ من تحصيلها في طور تكوينه العقلي الأول وهي متجسمة في مبادئ القراءة والكتابة وما يحتاج المتعلم إليه في دينه من العقائد وبعض أصول الحساب . والمهم أن الطهطاوي يلح إلحاحا صارما على وجوب تعميم هذه المرحلة على كامل الأطفال في الوطن المصري دون تمييز بين الطبقات الاجتماعية (أو) الجنسية . حاجة الفرد إلى هذا الصنف من التعليم لإحتياجه للماء والهواء والخبز فهو بمثابة الغذاء الذي تنتعش به نفسه ويكسب به كرامته الإنسانية المميزة له عن الحيوان وهو يقول في هذا الباب :

« فالتعليم الأولي ما يكون فيه أهل المملكة على حد سواء ، فهو علم لجميع الناس يشترك بالإشتغال فيه والانتفاع به أبناء الأغنياء والفقراء ذكورهم وإناثهم ... فالتعليم الأولي ضروري لسائر الناس ، يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء (14) »

فنحن نلمس من خلال هذا الكلام روحا ديموقراطية واضحة في مطالبة الطهطاوي الدولة بالمساواة المطلقة بين الناشئة في الحصول على هذا الحق . ولعل ذلك ناتج عن إيمانه بوجوب تطوير الفرد في المجتمع المصري حتى يزيد نفعه لوطنه ونلمح بجلاء أن الطهطاوي يسوي الأثني بالذكر في هذا المطلب وهو الذي آمن بضرورة تعليم المرأة لأن ذلك يزيد في قدرها ورجاحة

(12) راجع الباب في كتاب المرشد الأمين - ط محمد عبادة المذكورة . ص 387 .

(13) راجع كتاب

John Dewey : Démocratie et éducation (la traduction) - Paris 1975

Chap. I p. 15

(14) المصدر أعلاه ص 387 و 388 .

ثم ينتقل الطهطاوي للحديث عن المثلث الخلقية الثانية من التعليم ويسمونها «التعليم الثانوي والعجيزي» (١٦) وقد صوّره بصورة مفصلة مؤلف الكتاب في شكلها وهي متنوعة تشمل التاريخ والجغرافيا والخط والإحصاء والميكانيكا وفنون الزراعة والإنشاء والمحاضرات وبعض الألسنة الأجنبية التي تعود بحالها على القاطنين ويضيف إليها الفنون العلمية والسباحة للجناح بذلك لينتهي خاتمة العقل لوراية البديلة ثم يلجأ الخاصة العقل والجواري فمن أجله يتولى التمييز الشخصية لعدد من الجواهر في حشام هذه السلالات من قبله وذلك ما بينه المرحلة الثانية والتي هي ليست مهيأة لتعليم كمال إنهم أي «أوسع من العلم عليه في عقلانية معينة من الوطن» وهو يؤمن بوضع كل من هؤلاء في مجال تعليمهم وتدريبهم وعلما أن تلك تليق قسما منه

[illegible]

« قِيْلَ لَهَا يَا اَلْمَلَايِكَةُ هَاتِيْنَ » فتأتى في يادى لمعه قد لبس عيونها في يدى العجلاء وكنز له وجعاً (81)

(15) المرشد الأمين - باب 3 ص 395 .

(17) المرشد الأمين لخدمة الشباب، 389 هـ... من النشأة والنشأة في مجال العمل

(17) المرشد الأمين للصحة بالبحر، 13 أغسطس 382... من النسخة من نسخة ومعلمة في نسخة إلى نسخة ومعلمة

من جهة أخرى - إن صح التعبير - ويعتقد أنه لا تعليم من أجل التعليم والتبحر فيه دون مراعاة طاقات التلميذ واستعداداته اليدوية والفكرية كما هو شأن النظرية التعليمية التقليدية عند العرب ؛ بل التعليم في نظره مرتبط عضويا بطاقات التلميذ وميوله وكذلك بحاجات المجتمع من حيث توفر الصناعات والحرف المفيدة للتقدم الإقتصادي أولا وبالذات . وهذا الضرب من التفكير في الربط بين التكوين وبين حاجات المجتمع نعتبه من العصرية بمكان وقد حصل للطهطاوي بتأثير من إختيار محمد علي السياسي في توجيه التعليم في بلاده وجهة عملية مفيدة بعيدة عن كل إشغال بما لا يتصل بواقع المجتمع (18) أولا ثم بتأثير مما شاهده في باريس من إشغال الفرنسيين بالعلوم المفيدة في إحياء الصناعات وكشف المخترعات والسيطرة على الطبيعة واستغلال مواردها . ناهيك أنه تعرّض إلى أهم المعاهد العليا التقنية بفرنسا بالشرح والتفصيل انبهارا بها ودعوة ضمنية منه لتبنيها . فانظر إلى ما قاله - مثلا - في شرح مواد التعليم في « معهد البوليتكنيك » Ecole Polytechnique بباريس :

« .. ومن أشهر المدارس مدرسة بوليتقنিকা بضم الباء وكسر اللام ... يعني مدرسة كليات العلوم وفيها تدرس الرياضيات والطبيعات لتربية مهندسين في علم الجغرافية والعسكرية فمهندسو الجغرافية يهندسون القفاطر والأرصفة والطرق والجسور والخلجان وكل آلات الحيل ورفع الأثقال وأما مهندسو العلوم العسكرية فهم يهندسون القلاع والحصون والبروج ... وأرباب هذه المدرسة محققون لهم باع في سائر العلوم ويكفي في فضل الإنسان أن يكون من تلاميذها » (19) .

(18) راجع ما ذكره الطهطاوي في التنويه بسياسة محمد علي في رسالته « مناهج الألباب المصرية » المذكورة سابقا .

(19) راجع كتابه « تخليص الابريزي » ط 2 - بولاق 1859 - المقالة 3 - الفصل 13 : في ذكر تقدم أهل باريس في العلوم والفنون والصنائع ..... ص 142 وما بعدها .

ونشأ عن هذا التفاعل من قبل الطهطاوي بينه وبين محمد علي من جهة ، وبينه وبين مشاهداته نظام العلم والتعليم في فرنسا من جهة أخرى تصوّره الجديد هذا في التربية والتعليم . فالتربية بالنسبة إليه وهي أشمل من التعليم عنده كما ذكرنا — ليس لها دور كبير في خلق طاقات الطفل كالذكاء والحافظة لأنها مستفادة من طبيعة الغريزة الإنسانية على حدّ قوله وإنما دورها الحقيقي في استغلال هذه الطاقات الغريزية وإنمائها وفقا لما يحتاجه الوطن من منافع مباشرة تساهم في تحويله من مجتمع متقادم الهياكل إلى مجتمع عصري حيّ على شاكلة المجتمعات الغربية فالتربية والتعليم متصلان تمام الإتصال بمستقبل الأمة ووجهتها الحضارية العامة وقد عبّر الطهطاوي بكل وضوح عن هذا في قوله : « لا بدّ أن تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال وطريقة إدارتها وأحكامها لينتقش في أفئدة الصبيان الأساسيات والأصول الحسنة الجارية في أوطانهم . فمثلا إذا كانت طبيعة البلد المولود فيها الإنسان عسكرية مائلة للحرب والضرب ، تكون تربية الذكور تابعة لذلك ... وإذا كانت المملكة زراعية أو تجارية وما أشبه ذلك كان مدار التربية الصحيحة للأولاد مبنياً على ذلك (20) » . فأين نحن من نظرية التعليم لأجل التعليم والتربية بحشو دماغ التلميذ بعلوم منقولة يكررها ويجترها إلى مماته ؟

ويتواصل حديث الطهطاوي عن التربية في نفس الموطن من كتابه مبرزا مكانة التعليم ومنزلته الحيوية بالنسبة للرقى الحضاري العام في أمة من الأمم ؛ رابطاً هذه المرة بين التربية والحضارة كما ربط سابقاً بين التربية والوظيفة المفيدة في الحياة الاجتماعية العامة — وكأنّه يعتبر بذلك التعليم قضية النهضة الأولى قبل السياسة أو الإقتصاد البحث — وهو أمر غير مستغرب من قبل رجل خدم الفكر والثقافة والتعليم في مصر أكثر من نصف حياته منذ أن ولاه

محمد علي إدارة « مدرسة الألسن » عند إنشائها سنة 1836 بعد عودته من رحلته الباريسية الشهيرة .

ونحن نستشف هذه العلاقة الوثيقة بين التربية والتعليم في جهة وتمدّن الأمة واستقلالها عن غيرها من جهة ثانية في قوله :

« إن الأمة التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها يحصل فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها بخلاف الأمة قاصرة التربية فإنّ تمدّنهما يتأخر بقدر تأخر تربيتهما . فإن التربية العمومية ... هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن (21) » .

فالطهطاوي - من خلال هذا - كان واعيا تمام الوعي بخطورة التعليم وخطره في خلق مستقبل الأمم ودفعها إلى العلى أو الخضيض . ولذلك سعى إلى هذا الربط بين تكوين الأجيال في الأمة المصرية أو غيرها من الأمم وبين درجة تقدّمها الحضاري متجاوزا بذلك الرؤية التقليدية التي تعمل على تزويد الناشئة بعلوم تقليدية قديمة دون أن تحسب لها حسابا في تأثيرها ودون أن تعرف مسبقا مدى جدواها في نهوض الأمة وتطوير أساليب عيشها فضلا عن إمكانية إستغلالها للزيادة في ثروة العباد والبلاد . فالرؤية التقليدية كانت تقوم على التعليم من أجل التعليم وليس من أجل نفع الأمة المباشر وهذا هو جوهر اختلافها مع رؤية الطهطاوي الجديدة .

ومزية نظرية الطهطاوي تتمثل قبل كل شيء في انطلاقه عند تصوّرها من واقع مجتمعه المصري وإرادة تغييره - كما شاء ذلك ولي نعمته الخديوي محمد علي باشا - عن طريق تعليم من نوع جديد وإن هو لم يتنكر للزاد الروحي خلاصة التعليم التقليدي وأهميته في المحافظة على شخصية المصري المسلم وأخلاقه . ولكنه لم يتوقف عليه مكتفيا به ، راضيا عنه بل تجاوزه إلى وجوب

(21) المرشد الأمين (مقدمة محمد عمارة ج 1 ص 240) .



إضافة زاد آخر للمتعلم في وطنه يكمل الأول وهو زاد العلوم العقلية الغربية الكثيف بتوفير الثروة الإقتصادية القومية وذلك بتنمية المنافع العامة وتطويرها على حدّ تعبيره في مقدمة « مناهج الألباب المصرية » . دون أن يرى في ذلك حرجاً من جانب العقيدة الإسلامية . فلقد صرّح الطهطاوي في مقدمة كتابه « تخليص الأبريز » أن الأمر لا يتعلّق بأخذ علوم أمّة كافرة صاحبة بدع كما كان يظنّ جمهور رجال الدين الإسلامي من المحافظين وإنما المسألة تنحصر في التروّد بها من أمّة « متمدّنة » بلغت شأواً لا ينكر في العلوم الصحيحة أداة الرقي الحضاري للحاق بها والإلتقاء معها على صعيد المدنية والحضارة . وذلك بعد أن قسم الأمم إلى ثلاث درجات من حيث التوحش والتمدن فجعل الأمة الإسلامية في الدرجة الثالثة وهي درجة التحضّر والظرافة في الاداب لكنها لم تصل إلى مرتبة البلاد الافرنجية في هذا الباب ووجب عليها تدارك هذا التفاوت الذي منشؤه انعدام العاوم العناية المفيدة لوطن في الأمة الإسلامية والطهطاوي يقول في هذا : « ان البلاد الاسلامية برعت في العلوم الشرعية ... وأهملت العلوم الحكيمة بجهلها لذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه (22) » .

فمقياس « الإيمان والكفر » انعدم في تفكيره ليُعوّض بمقياس آخر أكثر موضوعية في دراسة تاريخ الأمم ومترلتها الحضارية وهو مقياس « التمدن والتوحش » ؛ وأصبح التعليم بالنسبة إليه اقتباس الوسائل العلمية المتمدّنة للأمة يقطع النظر عن إختلاف المعتقد الديني بينها وبين الأمة الغربية .

بقي أن نُشير في خاتمة تعريفنا بنظرية الطهطاوي في التعليم إلى كلامه المتعلّق بالمرحلة العليا من التعليم ، فمن الغريب أن يطالب بقصرها على أبناء

(22) راجع مقدمة تخليص الأبريز - ط 3 - بيروت 1973 (ضمن الأعمال الكاملة للطهطاوي) ج 2 ص 16 .

الأغنياء دون غيرهم من الفئات الاجتماعية الأخرى . ويعمل المؤلف ذلك برغبته في أن لا يعطل أبناء الفئات المتوسطة والضعيفة عن تعاطي بعض الحرف والصنائع المفيدة لهم وللوطن في نفس الوقت ؛ وكأنه يتحدث في هذا المضمنا بلسان السلطة الحاكمة في مصر آنذاك : « وكما أن التعليمات الأولية والمعارف العمومية يجب أن تعمّ جميع أولاد الأهالي فقيرهم وغنيهم... بخلاف درجات العلوم العالية المعدّة لأرباب السياسات والرئاسات وأهل الحل والعقد ... فإنه ينبغي أن يقتصد في تعليمها والتضييق في نطاقها بحيث يكون عدد تلامذتها محصورا وعلى أناس قلائل مقصورا بمعنى أن كلّ من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لا بدّ أن يكون صاحب ثروة ويسار ... بحيث لا يضر تفرغه للعلوم العالية بالمملكة (23) » .

فهو في هذا الجانب من نظريته يبدو أرسقراطي النظرة يتناقض في موقفه مع روحه الديموقراطية التي برزت خلال حديثه عن المرحلة الأولى من التعليم . ولكن لا نتسرع في الحكم على المؤلف ، فلعلة منشغل بمصلحة الوطن (24) أولا وبالذات تلك التي تقتضي تكوين أكبر عدد ممكن من « الاطارات » المتوسطة الصالحة لانجاز الوظائف التطبيقية المباشرة في الأعمال العامة والتي يعبر عنها بالفرنسية *Les cadres de maîtrise* وهي كثيرة متنوعة بتنوع الحرف والوظائف في المجتمع . بخلاف الوظائف العليا التي تعتبر مهن إشراف وتوجيه وتسيير للمشاريع الإقتصادية والإجتماعية عامة والتي تستدعي دراسات جامعية مختصة ؛ فهذه الوظائف السامية لا تتطلب كثرة من الخريجين ذوي التكوين الجامعي ولعل المجتمع المصري في عصر المؤلف كان في حاجة ملحة إلى الصنف الأول من الاطارات ، ولذلك ألحّ

(23) راجع المرشد الأمين الباب 3 - ص 389 .

(24) راجع المرشد الأمين الباب 4 - فصل 2 « في أبناء الوطن وما يجب عليهم » (الأعمال الكاملة) ج 2 ص 533 وما بعدها .

المؤلف على الإقتصاد في التعليم الجامعي ، لأنه يستدعي التفرّغ فاشترط الطهطاوي أن يكون الطلبة ممن يرغبون في استكمال المرحلة العالية من تعليمهم مترفّهمين ماليا حتى لا يكونوا في حاجة إلى ترك صناعة يعيشون بفضلها ويستفيد الوطن منها في الآن نفسه . ونحن لا نزعم بهذا أن الطهطاوي كان خلوا من كل نظرة طبقية في هذا الجانب الأخير من نظريته ، إذ كان بإمكانه أن ينادي بتشجيع الحكومة للطلبة من الفئات المتوسطة حتى يستكملوا معارفهم . ولعلّ تفكيره هذا من اثار بيئته وحكم صلته بطبقة المماليك الحاكمة في مصر منذ أيام محمد علي نفسه .

وعلى كل فإننا نلمس من خلال ما ذكره الطهطاوي في كتابه هذا تفكيرا نظريا متكامل الجوانب حول قضية التعليم في مصر خاصة والعالم العربي عامة في عصر النهضة ونلمس تفكيرا ينضح بروح الحداثة والجدّة وهو أمر لافت للنظر لاسيما أنه صادر عن رجل أزهرى الثقافة كما قلنا وكان بإمكان هذه الثقافة الكلاسيكية الضيقة أن تقيّد فكره عن التحليق في هذه الافاق الجديدة .

ونحن عندما نقارنه مثلا بنظيره الشيخ الطاهر بن عاشور الزيتوني الثقافة والذي كتب كتابه « أليس الصبح بقريب » (25) في نفس الموضوع ولكن بعده بزمن ليس بالقصير وهو يعكس نفس الاهتمام أي إصلاح التعليم التقليدي ومناهجه عامة ؛ نجد أن ابن عاشور لم يطّلع على ما كتبه سلفه الطهطاوي في هذا الباب كما فعل الشيخ سالم بوحاجب بالنسبة « لتخليص الابريز » عند تحريره لمقدمة كتاب خير الدين « أقوم المسالك » (ولعل ذلك كان بإيعاز من خير الدين نفسه لانبهاره بهذا الكتاب) وكانت هموم الشيخ ابن عاشور على عكس الطهطاوي منحصرة في إصلاح التعليم الزيتوني بتونس من وجهة سلفية خالصة كما شهد بذلك الأستاذ المنصف الشنوفي عند تقديمه لكتابه قائلًا :

(25) صور هذا الكتاب بتونس (1903-1910) انظر مقال علي الشنوفي : حوليات الجامعة ع10/1973 .

«...». والكتاب جريء ... متبين الصلة في روحه وفي منهج الإصلاحات التي يداعوا إليها بدعوة الشيخ عبده إلى صلاح الأزهر ... فمن أراد شاهداً على تفاعل الحركة السلفية بتونس مع شقيقتها بمصر فليطالع هذا الكتاب الذي شرع صاحبه في تأليفه في نفس السنة التي زار فيها الشيخ محمد عبده البلاد التونسية أي 1903 (26) « لم يكن الشيخ ابن عاشور في كل ذلك جريئاً جرأة الطهطاوي من حيث تصوّره لرؤية جديدة للعلم والتعليم والتفكير في صلتها الحيوية بمستقبل الأمة وتكييف وجهتها الحضارية ؛ هذا التصور الذي برز من جديد في كتاب طه حسين « مستقبل الثقافة في مصر » سنة 1938 عندما تساءل صاحبه عن مدى قدرة الجامع الأزهر على النهوض بكل أنواع التعليم (27) ولذلك فنحن نعتبر كتاب الطهطاوي « المرشد الأمين » حدثاً في تاريخ الفكر التربوي العربي الحديث لا يمكن تجاهله أو تجاوزه .

محمد صالح المراكشي

(26) راجع فصل : أليس الصبح بقريب - تقديم الاستاذ المصنف الشنوفي - حوليات الجامعة التونسية ع 1968/5 ص 154 .

(27) راجع في نفس المرجع اعلاه ص 154 قوله متحدثاً عن موقف عبده وابن عاشق في قضية التعليم : « ... فإنهما لم يتجرا - رغم ما كان لهما من جرأة - على صوغ القضية في هذا الشكل الثوري الذي لم صدع به طه حسين في كتابه : مستقبل الثقافة في مصر » في خصوص الأزهر ... » .

# تقديم الكتب



## مباحث ودراسات أدبية

تأليف : محمد الخليوي \*

نشر : الشركة التونسية للتوزيع -  
تونس 1977 (171 ص)

تقديم : الشاذلي بويحيى

هذه مجموعة مقالات مختلفة الأغراض لا علاقة بينها ولا تتجلى منها وحدة في الموضوع ولا في الهدف . كانت مشتتة في مختلف المجالات الصادرة بتونس منذ الثلاثينات من سني هذا القرن ولم يتسنّ للمؤلف جمعها من قبل لقلّة إمكانيات النشر في ذلك العصر . فأشفق عليها من التلف وهو في ذلك كأنه يشعر ويُسّعر القارىء بأنّ سعي من بقي من ذلك الجيل إلى جمع تراثه المبعثر بين الصحف هو مساهمة في التعريف بأدب ذلك العهد الماضي القريب الذي هو منطلق الحركة الأدبيّة المعاصرة .

---

\* كان هذا التقديم تحت الطبع عندما وافانا نعي محمد الخليوي - رحمه الله - فلم نغير منه حرفاً . وقد توفي م . الخليوي بالقيروان مسقط رأسه في غرة سبتمبر 1978 عن إحدى وسبعين سنة ودفن بمقبرة قريش بالقيروان وأقيم له حفل تأبين يوم 27 أكتوبر 1978 بالقيروان .

ذلك أن الكتاب وثيقة تلقي بعض الأضواء على الحياة الأدبية بتونس قبل الحرب العالمية الثانية وبعيدها . فالمؤلف أحد أدباء ذلك العصر الناشطين يعلم الناس في تونس وبعض الناس في الشرق أنه كان يؤلف الكتب وينشر المقالات في الصحف المحلية والشرقية ويشارك في الحياة الثقافية بمحاضراته في النوادي وعلى أمواج الأثير بالإذاعة التونسية الفتية آنذاك ويشد من أزر زملائه الأدباء الأحداث ويتحمس لترعاتهم الجديدة التجديدية فكان ممسّ آمن بعقريّة الشابسّي منذ بزوغها فأنس له شاعر « أغاني الحياة » ووجد فيه الخلّ الموافق والناقد الأريب والسند المتين في ما كان ينتابه من اليأس وانكسار العزيمة أحيانا . فالإلمام بنشاط محمد الحليوي الأدبي وأفكاره ونزعته إنتما هو إلمام بجانب من الحياة الأدبية لا في ربوعنا فحسب بل وفي العالم العربيّ كلّهُ شرقا وغربا ومهجرا لما كان بين أرجاء هذا العالم المتناثية من تجاوب تنسّر صداه مقالات الصحف السيّارة التي كان يحرّرها م. الحليوي وأترابه من أدباء ذلك الجيل .

فمحمد الحليوي بذلك شاهد عصره . ثم إنّ م. الحليوي في حدّ ذاته كاتب وأديب وناقد . وهو كذلك شاعر ثم هو معلّم يكشف لجيل المتعلّمين عليه تيّارات العصر الأدبية . وهو مترجم يثري الفكر الأدبيّ العربيّ بما كان يلهّف العرب كلّهم إذّاك إلى معرفته من طرائف الأدب الفرنسي ومبتكرات مشاهير رجاله ومختلف نزعاته وموضوعاته .

فالكتاب إذن شهادة في زيادة التعريف بالحليوي وبأدبه وأفكاره . وهو شهادة بما يسجّله لنا الحليوي عن عصره فيكون بذلك كلّهُ وثيقة لدارس النهضة الأدبية ببلادنا في النصف الأوّل من هذا القرن وهو ما اقتنع به المؤلف وصرّح به في مقدّمة كتابه (1) .

(1) ص 8 . عل أننا قد لا نشاطر المؤلف رأيه عندما يقول (ص 9) عن هذه المقالات إنها « أدب نضال في أغلب الموضوعات وأدب توجيه وفيها نوع من الالتزام » إلا إذا ما جعل للنضال والالتزام مفهوما غير الذي نعلمه للكلمتين ولعلّه يشير بذلك خاصة إلى ما يسميه « قصيدة » من الشعر الحر عنوانها « البناء والتشييد » (ص ص 158-161) .



فهو إذن على دراية من دوره كأديب من أدباء تلك النهضة . وهو على دراية من قيمة ما يأتي به من شهادة تساعد على معرفة تلك النهضة إذ يقول عن كتابه هذا إنه « يتناول الحديث عن شخصيات وموضوعات تدخل في مقومات ثقافتنا » (ص 9) .

فإذا ما رأينا الكتاب يضم مقالات في المقارنة بين ابن رشيق وبوالو Boileau أو بين الجاحظ وفلترير Voltaire وإذا ما عرّج المؤلف وهو يدرس الخيال عند المعري على ذكر أناتول فرانس Anatole France فما ذلك إلاّ لرواج مؤلفات هؤلاء الكتاب وغيرهم من الأدباء الفرنسيين وعلوّ صيتهم لدى الأدباء التونسيين والعرب بصفة عامة في ذلك العصر فكان يقرؤها من يحسن الفرنسية وقد يترجمها لمن لا يعرف هذه اللغة فينتشر أدب الترجمة وينتشر الأدب المترجم ويلتهمه الأدباء الشبان من طلبة « جامع الزيتونة » خاصة فيتأثروا به في أدبهم . وهكذا كان شأن أبي القاسم الشاذلي عندما كان يعكف بالمكتبة الخلدونية على مطالعة كتب من الأدب الغربي المترجم يلقيح به إلهامه بعد أن خاب ظنه في الخيال الشعري عند العرب .

فإذا ما اعتبر الناقد هذا الكتاب شهادة صارت فصوله ذات قيمة ثمينة لديه حتى ما بدا منها هزيبا . فماذا يفيد القارئ من فصل « الشمس والقمر في الشعر العربي » (ص 83-88) مثلا ؟ هو فصل قد لا يسمن ولا يغني من جوع من حيث المحتوى . لكن إذا ما نظرنا إليه باعتباره شهادة أقادنا — كما يفيدنا غيره من فصول هذا الكتاب — أن المؤلف مثال من أدباء عصره الذين طغت عليهم وعلى قرائتهم النزعة الوجدانية فصاروا جميعا لا يعتبرون شعرا إلا ما كان تعبيراً عن العواطف . أمّا ما عدا ذلك فيعدّ عندهم ضرباً من النظم بعيداً كل البعد عن الشعر الحق . وعندما يحاول المؤلف تعرّف « مميزات الشعر المعاصر » (ص 49-67) فإنه يشترط فيه أن يكون « منبعثاً عن تجربة عاشها الشاعر بشعوره وحواسه » (ص 54) ويرى أن « صدق الشعور

ضروريّ . فهي نظريّة تحصر الشعر في ما يسمّى بالوجدانيّ الشخصيّ منه . على أنّه قد تصحب هذا الشعور فكرة أو أفكار للشاعر يبسطها . أمّا إذا استقلت الأفكار بالقصيدة دون امتزاج بالشعور فذلك ضرب ممّا يسميه المؤلّف نثرا منظوما . ويورد نماذج عديدة من الشعر المعاصر يستشهد بها على آرائه .

ولعلّ هذا الموقف المتمثّل في طغيان الوجدان على الشعر وعلى النظريّات في الشعر في ذلك العصر يصل بأدباء ذلك الجيل إلى حدّ من الشطط خطير عندما يعتبرون - حسب تحليل الحليوي لتلك النظريّات - أنّ مميّزات الشعر المعاصر من حيث الشكل إنّما مردّها إلى الشعور والوجدان أيضا . فهو يقول : « استعاض الشعر الحديث عن موسيقى الوزن والقافية (...) بما أسموه بالموسيقى الداخلية (...) فالقصيدة يجب أن تسير انفعالات الشاعر وأحواله العاطفيّة والنفسية صعودا ونزولا وقوة وخفوتا خلافا لموسيقى الشعر التقليدي المعتمد على الرّنين والترنيم الموحد أو الإيقاعات التي توافق جميع أجزاء القصيدة المقامة على الوزن الموحد والقافية الواحدة » (ص 67) . وهم يرون أنّه بذلك يكون التمييز بين الشعر الحرّ والشعر العمودي إذ رأوا أنّ البحور الخليليّة وأوزانها « ربّما كانت أضيق من أن تستوعب مشاعر الفنّان المرهقة الدقيقة أو فيض إلهامه المتدفّق » (ص 66) .

ومن خلال هذا التحليل لتزعّات الشعر المعاصر ونظريّات أصحابه نبيّن أنّ الحليوي ليس مجرد أديب يقوم شاهدا بأدبه ودليلا بل هو في هذا الفصل وفي فصول أخرى عديدة من الكتاب ناقد يتناول قضايا الأدب في عصره بالنقد ويقارن بين أدب عصره والأدب القديم أو ينظر إلى الأدب القديم بمنظار أهل عصره وبمنظاره الخاصّ الذي قد يمتاز بمعرفته أدبا من آداب الغرب يتذوّقه ويعرفه لأهل عصره بالترجمة ويقارن بينه وبين الأدب العربي ويقول فيهما قوله .

ولهذا النقد الأدبي عند الحليوي ألوان متعددة لعلها تتكامل ولا تتنازع وإن قصر الكتابُ عن إبراز مذهب يبين متماسك تام للحليوي في النقد .

فالتأمل في أول مقالات هذه المجموعة « نظرات في أدب المعري وفلسفته » (ص 10-20) يكشف لنا عن نوع من النقد يبدو موضوعياً علمياً وهو مع ذلك انطباعي بل وعاطفي أحيانا وهو المنهج الغالب عند نقاد الأدب القدامى . فالمقالة في بدايتها كأنها صورة من مؤلفها الحليوي: هي مزيج من رومنطيقية الأديب الحساس ومن أدب وجداني عربي أصيل في شكوى الناس والزمان والتسلي بأقوال بلغاء الشعراء وحكماء الأدب . ثم تأتي نظرات وآراء للمؤلف في شاعرية المعري مع الاندفاع الجامح في الإطار والإعجاب لكن لا بمجرد عبارات التقرير بل وكذلك بالحجة المبنية على البيت أو الأبيات يسوقها المؤلف ليستخلص منها النتيجة المقصودة المرجوة لأنها توافق الحالة النفسانية التي كان عليها المؤلف وبدأ حديثه بالإشارة إليها ثم استنجد على وصفها بأقوال أحد البلغاء . وهو معنى الشواهد ووظيفتها في الأدب .

ولكن نقد الحليوي — وقد رأينا أن ما قد يطلق عليه بالانطباعية إنما هو ضرب من النقد الأدبي الكلاسيكي عند العرب — يتوخى مناهج أخرى وطرقا موضوعية عديدة .

فمن أهم هذه الطرق المقارنة وقد اتبعها الحليوي في مقالات عديدة من هذا الكتاب في أغراض عامة وخاصة بين القديم والحديث والعربي وغير العربي كابن رشيق وبوالو أو الجاحظ وفلنير وبين التربين المتنافسين كحافظ وشوقي .

ومن طرقه الموضوعية في النقد أيضا طريقة الدراسة التحليلية لشعر شاعر أو لتيار من التيارات الأدبية . فيها يظهر الاطلاع الواسع والمعرفة

الصحيحة و«الحسن الأدبي» الذي يدلّه على خاصيّة الشاعر وموطن الوقوف عليها في شعره حتى يصل إلى وصف هذه الشاعرية وخصائصها الذاتية في صورة تمثل هويّة الشاعر الأدبيّة . فمن ذلك دراساته شعر أبي شادي (ص ص 89-93) وإيليا أبي ماضي (ص ص 103-112) وأحمد شوقي (ص ص 98-102) وله عنه نظريّات وآراء ثاقبة ممتعة . وإذا ما علمنا أن المقارنة تعتمد الدراسة التحليلية الجدليّة للموازنة بين نتائجها تبيّن لنا أن نقد الحليوي في هذا الكتاب يبني أساسا على الدراسة . ولا غرو فقد علمنا أن المؤلف معلّم . وسمات أدب المعلّمين معروفة . فيجتمع في نقد الحليوي دراية المشغوف بالكتب (ص ص 134-142) وحُدس الأديب ومنهجية المعلّم وبقظة الصحافي أليف المجالس المطّلع على تيّارات الأدب والفكر في المشرق والمغرب يتحسّس ميول العصر وتطوّر ذوق أهله وتقلّبات تشيّعهم حتّى نراه يقول في الحديث عن حافظ وشوقي : « لقد كان حافظ إبراهيم في نظرنا - نحن شباب 1932 - رمز الشاعر العظيم . وكنا فريقين : فريقا يتعصّب لحافظ وفريقا يتعصّب لشوقي » (ص 94) . ثم يشيّم تحوّل الرياح على أهل عصره وميلها بهم عن حافظ فيقول : « أصبح [حافظ] بعيدا عنا (...) لم يعد يرضينا ولم نعد نجد عنده غذاء لعواطفنا وأرواحنا » (ص 95) . فعندما يفيدنا نقده بمعرفة موقفه وموقف عصره من حافظ إبراهيم فإن ذلك في الحقيقة زيادة في التعريف بحافظ بتوضيح أسباب السمعة والخمول الكامنة في شعره .

ثم إن أثر صفات المعلّم في أدب الحليوي لا ينحصر في منهجية الناقد بل يظهر كذلك في جانب كبير من هذا الأدب هو الأدب التعليمي الذي يسمّيه المؤلف « أدب التوجيه » (ص 9) . ومعروف أن النزعة التعليمية أساسية في النقد العربيّ بل وفي جانب كبير من الأدب العربيّ عامّة . وهذه النزعة التعليمية تظهر في هذا الكتاب في مقالات تبحث في التعليم وتاريخه

بإفريقية (2) وأخرى في شغف المؤلف بالكتب (3) وفي مقالات في مهنة المعلم ودوره في المجتمع (ص ص 153-157). وقد تخرج به النزعة التوجيهية من ميدان الأدب إلى الوعظ والإرشاد في مقالات ذات صبغة دينية (ص ص 162-165 و 166-171).

ولقد ضمّ هذا الكتاب مقالات متفاوتة القيمة في مواضيع مختلفة ولعلنا بحكم تخصصنا أو هوايتنا فضلنا المقالات الأدبية على غيرها فبدت لنا هذه ذات شأن أكبر من شأن تلك الأخرى ولا ضير لذلك بالكتاب : فهو في محتواه شهادة وهو في صيغته وثيقة إذ هو نموذج من نوع من التأليف كان شائعا في عصره وهو تأليف المقالات الأدبية في مواضيع قد تتسع إلى العلمية والأخلاقية والدينية والاجتماعية وغيرها مع الاحتفاظ بصبغتها الأدبية الأساسية في الوقت ذاته . وهذا هو أدب المجلات والدوريات ينتشر بسرعة بين طبقات من القراء عريضة متنوعة فيحدث تيارات أدبية وفكرية يتلقى بدوره صداها إما ممن يكتب ردّا عليه وإما مما يدور حوله من حديث في النوادي والمجالس . وهي حركة أدبية قديمة النواة إلا أنها ازدهرت ازدهارا كبيرا وأثمرت ثمارا يانعة في عصر الحليوي أي بين الحربين العالميتين بظهور « حديث الأربعاء » فسنّ به طه حسين لأدباء العربية سنة كان قد اقتبسها من الكاتب الناقد الفرنسي سانت بوف Sainte Beuve صاحب « حديث الإثنين » *Causeries du Lundi* وهذا أيضا من نزعات ذلك العصر التي كنتا رأيناها عند الحليوي في الإعجاب بالأدب الفرنسي والنسج على منواله في مذاهبه ومناهجه لإثراء الأدب العربي ونفخ روح جديدة عصرية في شرايينه .

فلئن بدا الحصاد من مطالعة « مباحث ودراسات أدبية » لمحمد الحليوي غير ذي وفرة فالمؤلف - كما يقول هو عن نفسه في المقدمة - « معلود

(2) ص ص 21-25 مقال بعنوان : « التربية والتعليم في العهد الأغربي » .

(3) ص ص 134-142 مقال بعنوان : « في الكتب » .

من أدباء جيل النهضة الأدبية في الثلث الأول من هذا القرن فمن المفيد لتاريخ هذه النهضة أن تنشر آثاره وتعرف أفكاره في كل القضايا التي كانت تشغل بال أدباء تلك الفترة إلى الوقت الحاضر « (ص 8) . فقد تفتن المؤلف إذن إلى قيمة كتابه لمعرفة أفكاره في تلك القضايا . لكن معرفة هذه القضايا ذاتها واشتغال أدباء عصره بها من خلال هذا الكتاب أهم بالنسبة إلينا . فالكتاب إذن وثيقة ثمينة في ملف تاريخ الأدب العربي المعاصر . ثم هو كتاب زاخر بالأفكار والآراء والمواقف . منها ما يجتذ القارئ الناقد اليوم ومنها ما قد يكون له فيه نظر . ولكنّه في كلتا الحالتين كتاب باعث على التفكير حافز لعزائم الباحثين . ثم هو كتاب ممتع القراءة بأسلوبه السيال ، لغته النقية وجوه الأدبي المنعش .

الشاذلي بويحيى

## طه حسين \*

تأليف : الدكتور حمدي السكوت  
والدكتور مارسدن جونز  
قسم النشر بالجامعة الامريكية  
بالقاهرة 1975 في 342 ص .

تقديم : عبد الجبار بن غريبة

يحتوي الكتاب على مقدمة وثلاثة فصول :

ويهتمّ الفصل الأول بالتعريف بطه حسين : « طه حسين : بيوجرافياً » .  
بينما يهتمّ الفصل الثاني بتقييم ما نشره طه حسين : « دراسة وتقويم » .  
أما الفصل الثالث فقائمات بيليوغرافية بما ألفه طه حسين ، وبما كتب عنه .  
ويضيف المؤلفان إلى كل ذلك قائمة بمؤلفات طه حسين مرتبة ترتيباً أبجدياً  
في آخر الكتاب .

---

(\*) ظهر هذا الكتاب في سلسلة بعنوان : «أعلام الأدب المعاصر في مصر» (سلسلة بيوجرافية نقدية بيليوغرافية) .

## المقدمة (1) :

يشير المؤلفان منذ البداية في هذه المقدمة إلى الأهداف التي يرميان إلى تحقيقها . فغابتهما الأولى « التعريف بأعلام الأدب في مصر في القرن العشرين » وسيكون ذاك التعريف « دراسة جادة لحياة الأديب موضوع الكتاب » و« تقويما نقدياً جاداً ومحايداً لأهم أعماله ومنجزاته » .

والغاية الثانية هي تشجيع « الباحثين في الداخل والخارج على الدرس الجاد القائم على استخدام المصادر الأصلية في ميدان الأدب العربي الحديث » . وفي ذلك إشارة إلى أهمية القسم البليوغرافي في ما ستشره هذه السلسلة من دراسات .

ويؤكد المؤلفان أهمية العمل الذي يريدان القيام به ، والصعوبات التي اعترضت سبيلهما . ثم يوردان ما يبرر بدءهما هذه السلسلة بطله حسين ، ويوهما كلامهما بأنهما سيهتمان بتقييم ما قدمه عميد الأدب باعتباره ممثلاً لجيل معين كان له أثره الكبير في توجيه الثقافة والفكر العربيين في العصر الحديث (2) .

ونجد في آخر المقدمة عرضاً للأقسام التي سيشتمل عليها كل كتاب من كتب هذه السلسلة . فإلى أي مدى حقق المؤلفان الغايات التي أشارا إليها في هذه المقدمة ؟

هل كان تقييمهما لأعمال طه حسين وإثارة تقييمهما « نقدياً جاداً ومحايداً ؟ »

هل وفق المؤلفان حقيقة في تقييم مجهودات هذا الرجل باعتباره ممثلاً لجيل كامل من أدباء العصر الحديث ؟

(1) مقدمة الكتاب موضوع هذا التقديم . الصفحتان (هـ) و(و) .

(2) نفس المرجع . المقدمة : ص (و) .



سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بتقديم فصول الكتاب والتعليق على ما ورد فيها .

# 1 - « طه حسين : بيوجرافيا »

لا يعدو هذا الفصل أن يكون استعراضا مفصّلا للأحداث التي عاشها طه حسين مع اهتمام خاصّ بالوقائع التي كان لها أثرها في تكوين شخصية الرجل من بعد ، وتأثيرها على المراحل اللاحقة من حياته . من ذلك ذكرهما لحادثة المائدة وعمى طه حسين الذي مكّنه من فهم ما كان يعانيه رجل كأبي العلاء المعري (3) . كذلك تعرّض المؤلفان لولع صاحبنا عندما كان صبيّا بتلك الثقافة الشعبية السماعية التي كان تلقّاها في القرية ، وتأثير ذلك في أسلوب ما كتبه من فصول عن التاريخ الإسلامي (في كتابه « على هامش السيرة » مثلا (4)).

كذلك ذكرا تأثير الشيخ سيّد المرصفي في تكوين طه حسين إذ « وجد فيه الناقد الحادّ اللسان لعلم الأزهر وشيوخه (5) » . كذلك اتّصّاله بكل من لطفي السيّد والشيخ جاويز ودورهما في « تشكيل نموّ طه حسين » والمساعدات التي قدّماها له (6) . ولا ننسى الضجة التي تلت نشر كتابه « في الشعر الجاهلي » بعد عودته مباشرة من فرنسا (7) .

هذه الوقائع ، إنما ذكرناها باعتبارها أمثلة لما اهتمّ به المؤلفان في هذه الترجمة . ونلاحظ أنهما ألّما بأهمّ التفاصيل في حياة طه حسين ، إلا أننا

(3) نفس المرجع - الفصل الأول : « طه حسين : بيوجرافيا » . ص 1 و 2 .

(4) نفس المرجع ونفس الفصل . ص 3 .

(5) نفس المرجع ونفس الفصل : « الشيخ المرصفي » ص 6 .

(6) نفس المرجع ونفس الفصل : « لطفي السيّد والشيخ جاويز » . ص 7 و 8 .

(7) نفس المرجع ونفس الفصل : الصفحات 15/12 .

لا نجد مبرراً لعدم اعتمادهما كتاب « أديب » باعتباره جزءاً مكتملاً لأجزاء كتاب « الأيتام » الثلاثة ، رغم أنه يتعرض للفترة التي فتحت فيها الجامعة لأهلوية المصرية أبوابها : وهذا حدث لا يشك أحد في أهمية تأثيره على مسار احياة المترجم له وتكوينه الفكري (8) .

ونحن نلاحظ ، بالإضافة إلى ذلك ، أن هذا الفصل وإن كان استعراضاً حافلاً بالجزئيات والتفاصيل فإن مادته الغزيرة لم تكن موجهة بحيث تفسر ما انتهى إليه طه حسين ، أو تلقي الأضواء على إنتاجه ومواقفه من بعد . أي أننا نعتبر أن أهمية ذكر تفاصيل حياة أديب أو مفكر ما ، إنما تكمن في علاقة تلك « البيوغرافيا » براء المفكر أو الأديب ومواقفه الفكرية والاجتماعية والسياسية .

والمؤلفان ، وإن عبّرا عن استغرابهما لعدم تحوّل هذا الطفل (مثل أبي العلاء) إلى « إنسان عازف عن الحياة ورافض لها كلية (9) » ، فإنهما لم يصلّا إلى الأسباب التي جعلت طه حسين يرسم لنفسه طريقاً غير التي ألزم بها حكيم المعرفة نفسه (10) .

هي إذّا مادة غزيرة لم تنظم تنظيماً واعياً ، وإنما اكتفى المؤلفان بسرد الحوادث سرداً مفصلاً لا يضيف شيئاً ذا بال لما يعرفه عادة المهتمون بشؤون الأدب العربي الحديث . ولعل ذلك راجع إلى ما سنراه في الفصول الموالية من تبعّد عن الإلمام الواعي بإنتاج عميد الأدب العربي .

(8) وهذا ما ألم عليه الأستاذ المنجي الشلي مثلاً في الدروس التي كان ألقاها على طلبة شعبة العربية (السنة الثانية من المرحلة الثانية) ضمن مسألة عنوانها : « الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث » خلال السنة الجامعية 1972/1973 .

(9) الفصل الأول من الكتاب موضوع هذا التقديم . ص 2 .

(10) سنرى أهمية هذه الملاحظة في الكشف عن تطور طه حسين الفكري مع آخر هذا التقديم .

## 2 - « طه حسين : دراسة وتقويم »

يقسم المؤلفان هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام :

أ) طه حسين والأدب .

ب) طه حسين والتربية .

ج) طه حسين والتاريخ .

## أ) طه حسين والأدب :

يقول المؤلفان : « بالغة ما بلغت مؤلفات طه حسين من التنوع والتشعب ، ومهما كان إسهامه في مجالي التاريخ والتربية ، فلا شك أن الإضافة الثقافية الحقّة لطه حسين إنما تتمثل في مؤلفاته الأدبية ، وبخاصة تلك التي عنيت منها بدراسة الأدب (11) » .

ويأخذ المؤلفان ، انطلاقاً من هذا الرأي ، في عرض « وضع الدراسات الأدبية في مصر قبل طه حسين » لينتهي إلى أن جهوده « في الحقل الأدبي لم تكن الأولى ولا الوحيدة في تلك الحقبة » . ويقرران « أن أول إضافة حقيقية له في هذا الميدان قد جاءت مع « حديث الإربعاء » (12) » .

ثم يقسم المؤلفان حديثهما في هذا الموضوع إلى قسمين : « طه حسين دارساً أدبياً » و « طه حسين مبدعاً » .

والنظرة الأولى لهذين القسمين تجعلنا نتساءل عن معنى « الإبداع » كما استعمله المؤلفان : هل أن الإبداع لا يكون إلا في القصص والروايات التي تعرضها لدراستها باعتبارها تدرج وحدها ضمن ما أبدعه طه حسين ؛ ألا نجد في النقد الأدبي وفي التاريخ وفي التربية مجالاً للإبداع ؟

(11) الكتاب موضوع هذا التقديم - الفصل الثاني : « طه حسين : دراسة وتقويم » . ص 19 .

(12) نفس المرجع ونفس الفصل . ص 21 - كذلك ما جاء في الصفحتين 19 و 20 .

وهذا ما يجعلنا نعتقد أن المؤلفين قد استعملوا كلمة « الإبداع » في معنى ضيق إلى أبعد الحدود ، في معنى لا يمكننا بحال من الأحوال أن نوافق عليه . ولعل الأفضل لو أنهما عنونا هذا القسم : « طه حسين قصاصا » مثلا .

### — طه حسين دارسا أدبيا .

يشير المؤلفان إلى أن طه حسين بدخوله ميدان التاريخ الأدبي قد أحدث تغييرا جذريا يتمثل في أمرين : أولهما أنه خرج بتاريخ الأدب من أوساط المثقفين إلى أوساط أوسع تشمل مجلس النواب ومجلس الشيوخ والجماهير العريضة من قراء الصحف اليومية. وثانيهما ما تميزت به مؤلفاته في هذا الميدان من « عمق » و « أصالة » و « ابتكار » (13) .

ثم ينتقلان إلى تدعيم آرائهما تلك وتقييم مدى إسهام طه حسين في ميدان الأدب ، وذلك باختيار أربعة من مؤلفاته اختاروا اعتماد محاولة مسح مختلف الفترات التي شهدتها تأليفه في هذا المجال . وهذه الكتب هي على التوالي :

1 — « ذكرى أبي العلاء » (وهو أول كتبه ، ألفه في العقد الثاني من القرن العشرين) .

2 — « حديث الإربعاء » (ألفه في ما بين العقدين الثاني والثالث من هذا القرن) .

3 — « خصام ونقد »

4 — « من أدبنا المعاصر »

(وهما آخر ما نشره من دراسات أدبية ، وكان ذلك في العقد السادس من هذا القرن) .

(13) نفس المرجع ونفس الفصل — الصفحتان 21 و 22 .

وإذا حاولنا تبين المنهج الذي اتبعه المؤلفان في دراسة هذه المؤلفات ، لاحظنا أنهما اهتمّا بتاريخ نشر كل كتاب ، وبأقسامه ، فمحتوى كل قسم منها (14) . ولقد حاولا كذلك التمييز بين المقالات الواردة في نفس الكتاب حسب نوع الدراسات الذي يمكن أن يدرج ضمنه هذا المقال أو ذاك (15) ، كما حاولا أحيانا أخرى تحديد نوع الدراسة التي يمكن إدراج كل الكتاب ضمنها (16) ، أو هذا الجزء دون غيره من الأجزاء المكونة لنفس الدراسة (17) .

أما نقدهما لمؤلفات طه حسين الأدبية ، فيكاد يقتصر على وصف بعضها بالسطحية وعدم التقاذ . فهما يلاحظان مثلا أن القسم الذي دُرِس فيه أدب أبي العلاء من كتاب « ذكرى أبي العلاء » يشهد بـ « عدم تعمق المؤلف (18) » . كذلك يقولان عند عرضهما للجزء الثالث من « حديث الإربعاء » : « نفتقد في هذا الجزء الدرس المتعمق والراء الأصلية ... وبالإضافة إلى ذلك فإن النقد هنا ... قد تميّز بالمجاملة أحيانا ، وبالتحامل أحيانا ، وبالسطحية وعدم التقاذ إلى الجوهرى أحيانا أخرى وبالتأثرية والإكتفاء بإصدار الأحكام اللغوية في كل الأحيان (19) » .

وبذلك فهما ينتهيان إلى أن التأثرية والعناية باللغة سمتان أساسيتان في النقد عند طه حسين (20) ، ويلاحظان أن نقده لم يتطور وإنما حافظ على

(14) انظر تقديمها لكتابي : « ذكرى أبي العلاء » ص 28/22 ، و « حديث الاربعاء » ص 37/28 . نفس المرجع ونفس الفصل .

(15) انظر دراستهما لكتاب « من أدبنا المعاصر » ص 39 و 40 . نفس المرجع ونفس الفصل .

(16) انظر دراستهما لكتاب « ذكرى أبي العلاء » . ص 23 خاصة . نفس الفصل ونفس المرجع السابق .

(17) انظر دراستهما لكتاب « حديث الاربعاء » وخاصة ص 29 و 33 . نفس الفصل ونفس المرجع .

(18) انظر القسم المخصص لدراسة « ذكرى أبي العلاء » ص 24 خاصة . نفس الفصل ونفس المرجع .

(19) انظر القسم المخصص لدراسة « حديث الاربعاء » ص 35 . نفس الفصل ونفس المرجع .

(20) انظر القسم المخصص لدراسة كتاب « من أدبنا المعاصر » ص 41 خاصة . نفس الفصل ونفس المرجع .

تينك السمتين حتى في آخر ما صدر له من كتب ودراسات وخاصة في كتاب « خصام ونقد » (1955) وفي كتاب « من أدبنا المعاصر » (1958) .

ومع ذلك فهما يعترفان بنجاح طه حسين في بعض المقالات النقدية بسبب تحكيمه « العقل تحكيما بارعا فيما يروى في كتب الأدب والتاريخ » وقدرته « على إخضاع الماضي بكل ما يحتويه لقوانين الحياة المعاصرة (21) » . وهذا ما جعلهما يعتبران كتابه « حديث الإرباء » أفضل مؤلفاته في حقل الدراسة الأدبية (21) ، وإن كان « الإسهام الحقيقي » لهذا الرجل في ميدان الأدب إنما يتمثل في تاريخ الأدب (22) .

— طه حسين مبدعا .

كنا أكدنا منذ قليل أن المؤلفين قد استعملوا كلمة « إبداع » في معنى ضيق . فهما يذكران ضمن هذا القسم القصائد الشعرية التي نظمها طه حسين قبل سفره إلى فرنسا ، والروايات والقصص القصيرة (23) وحكايات « على هامش السيرة » وكتاب « الأيام » . وهنا يتضح مرة أخرى اضطراب المقاييس التي اعتمدها المؤلفان في تبويب مؤلفات طه حسين . فهما يذكران « على هامش السيرة » ضمن هذا القسم ولكنهما لن يدرساها إلا ضمن قسم آخر هو : « طه حسين والتاريخ » .

وهذا التأليف بالذات لا يمكن أن يدرج ضمن المؤلفات التاريخية لأن صاحبه جعل من التاريخ إطار للأحداث ، فتصرف في الروايات التاريخية إلا ما كان منها متصلا بحياة الرسول (24) .

(21) انظر القسم المخصص لدراسة « حديث الاربعاء » ص 31 و 36 . نفس الفصل ونفس المرجع .

(22) انظر القسم المخصص لدراسة « من أدبنا المعاصر » ص 42 . نفس الفصل ونفس المرجع .

(23) يذكران الروايات : « دعاء الكروان » و « أحلام شهرزاد » و « شجرة البؤس » .

ومجموعات القصص القصيرة : « الحب الضائع » و « المعذبون في الأرض » ص 43 .

نفس الفصل السابق ونفس المرجع السابق .

(24) انظر القسم المخصص للتاريخ : « طه حسين والتاريخ » ص 57 . نفس الفصل ونفس المرجع .

يختار المؤلفان من بين تلك الأعمال التي ذكرناها ما يعتقدان « أنه أهمها من الوجهة الفنية وهو روايتنا « دعاء الكروان » و « شجرة البؤس » (25) .

ثم يقدمان مغزى « دعاء الكروان » والأفكار الرئيسية التي أراد المؤلف التركيز عليها في روايته ، ويؤاخذانه خاصة على بعض المواقف « المفتعلة » في القصة ، وعلى توضيحته أحيانا « بالتعمق في رسم الشخصية في سبيل التعجيل بإيصال الفكرة » (26) .

فهما يعيبان عليه تدخله في الأحداث وهيمته على الشخصيات إلى حد أنه جعلها تنصرف حسب مشيئته لا حسب ما يحتمل عليها منطق الأحداث أو التكوين النفسي والإيديولوجي لها .

ويتعرضان لـ « شجرة البؤس » ليدحضوا القول بأنها رواية أجيال أو سيرة ذاتية . ثم ينتقلان إلى القصص القصيرة قائلين إن ظهور جيل نجيب محفوظ ونجاحه في وضع الأسس الفنية الصحيحة للقصة المصرية جعل طه حسين وتوفيق الحكيم وأمثالهما يتركون الكتابة في الرواية ويلتفتون إلى القصة القصيرة (27) .

وكل ما يقوله المؤلفان بشأن القصص القصيرة إنما يتصل بمواضيعها وكيف أنها تشير بوضوح إلى وقوف أديبنا وقوفا « سافراً ضدّ الظلم الاجتماعي الذي تتعرض له الطبقة الفقيرة في مصر » (28) . وعلى كل فهما يؤكدان أن إنتاجه في الروايات والقصص القصيرة لا يمكن أن يقاس إلى ما قدّمه في ميدان الدراسة الأدبية عامة (28) .

(25) انظر « طه حسين مبدعا » ص 43 . نفس الفصل ونفس المرجع .

(26) نفس الإحالة السابقة . ص 46 — نفس الفصل ونفس المرجع .

(27) نفس الإحالة السابقة . ص 50 — نفس الفصل ونفس المرجع .

(28) نفس الإحالة السابقة . ص 51 — نفس الفصل ونفس المرجع .

ونحن نرى أن اهتمام طه حسين بالناحية الاجتماعية لا يظهر في قصصه ورواياته فحسب ، وإنما نجده في أغلب ما نشره بعد سنة 1930 ، بعد أن احتكت أفكاره العقلانية المثالية بالواقع المصري . وسرى ذلك مع التعليق النهائي الذي سنختتم به هذا التقديم .

### (ب) طه حسين والتربية

يلاحظ المؤلفان منذ البداية أثره العميق في « الحياة الثقافية المصرية » ويعتبران كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » أهم وثيقة « عن أهداف الثقافة المصرية وآمالها » (29) ، وإن كان قول طه حسين بانتماء مضر الثقافي إلى الغرب « وجهة نظر متطرفة في ربط مضر بأوروبا » (30) .

ويشيران إلى تأثير أفكاره الملحوظ « في التطورات اللاحقة في حقل التربية في مصر » (30) « مستشهدين بعدد الإصلاحات التي أدخلت من بعد على التعليم وقد كان نادى بها طه حسين من قبل في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » (31) . ولذلك فهما يعتبران هذا الكتاب « مخططاً شاملاً ، وإن لم يكن مفصلاً ، لسياسة تربوية كاملة لمصر » (31) « تمكن صاحباها من تحقيق بعض ما دعا إليه عندما عُيِّن مستشاراً فنياً لوزير المعارف الوفدي (1942-1944) ، وخاصة عندما أصبح وزيراً للمعارف مع آخر حكومة وفدية (1950) .

إننا نساير المؤلفين في اعتبار كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » أهم المؤلفات التي سجل فيها طه حسين آراءه في التربية والتعليم ، وإن كنا نرى

(29) انظر : « طه حسين والتربية » ص 52 - القسم الثالث من الفصل الثاني - نفس المرجع السابق .

(30) نفس الإحالة السابقة ص 53 - القسم الثالث من الفصل الثاني - نفس المرجع السابق .

(31) نفس الإحالة السابقة . الصفحات 56/53 - القسم الثالث من الفصل الثاني - نفس المرجع السابق .



أنه سجل بعض الملاحظات والاراء المتصلة بهذا الموضوع في مؤلفات أخرى ، وخاصة كتابه « في مراة الضمير الحديث » (1948) ، حيث دعا إلى توفير الظروف المادية الملائمة للشباب حتى يتسنى لهم الإبداع والإبتكار (32) .

### ج) طه حسين والتاريخ

يبدأ المؤلفان هذا المحور بالتأكيد على أن كتاب « على هامش السيرة » لم يقصد صاحبه « إلى تقديم دراسة تاريخية لحياة الرسول » وإنما أراد « عرض أجزاء من تراث العرب الأدبي القديم بأسلوب يبعث فيه الحياة ويجعله مستساغاً للجماهير العريضة من القراء (33) » . فطه حسين إنما نسج حول بعض المادة القديمة سلسلة من القصص « بأسلوب ناجح أطلق فيه لخياله العنان (33) » ولم يتمسك بالنصوص إلا فيما يتعلق بالرسول أو بالإسلام مباشرة (34) .

وهما لا يعتبران هذا الكتاب من المؤلفات التاريخية الضميمة ، كما هو شأن كتاب « الفتنة الكبرى » بجزءيه : « عثمان » و « الشيخان » .

ويتعرض المؤلفان لمحتوى كتاب « الفتنة الكبرى » ويعتبرنا أن النظرية التي انطلقت منها طه حسين في تحليل حوادث صدر الإسلام صائبة (35) ،

- (32) انظر « مراة الضمير الحديث » . نشر دار العلم للملايين - الطبعة الأولى بيروت - نيسان (أبريل) 1949 . المقال الذي عنوانه : « الحرية أولا » . من الصفحة 113 إلى الصفحة 122 . يقول طه حسين : « ثم لا تنس أنك لن تمنح الحرية للشباب حين تضع عنهم إصرهم والأغلال التي تثقلهم من التقاليد والظروف ، فقد ينبغي أن يعيش الإنسان قبل أن يكون حراً ، وقد ينبغي أن يعصم الإنسان من الحرمان ليعيش ... فحرر الشباب من البؤس والجوع وهم التفكير فيما يقيم الأولاد ، وحررهم من الجهل وأتج لهم علماً وأدباً وثقافة ، ويسر لهم بعد ذلك أن يعيشوا في جو سمح غير متحرج ولا مترمّز .... » الصفحتان 118/119 .
- (33) انظر : « طه حسين والتاريخ » من الفصل الثاني . من الكتاب موضوع هذا التقديم ص 57 .
- (34) لماذا يذكران هذا الكتاب ضمن المؤلفات التاريخية ، وكذلك ضمن المؤلفات التي ظهر فيها إبداع طه حسين ؟ !
- (35) نعني النظرية التي صرح فيها المؤلف بعض التصورات التي كانت موجودة عن طبيعة الحكومة الإسلامية في صدر الإسلام . فاعتبر أن هذه الطبيعة صادرة عن التفاعل القائم بين عاملين أو « عنصرين » : أحدهما بشري متأثر بالدين « تأثراً بالغا » ، الثاني أرسطراطي يعتمد « على درجة الاتصال بالرسول وعلى مدى المساهمة في خدمة الدين » . انظر الفصل الثاني من الكتاب الذي نقده ص 58 و 59 .

إلا أن المؤلف انتهى بها إلى شيء من التبسيط والتعميم (36) . ويؤاخذانه بالإضافة إلى ذلك على « عدم تدقيقه في استخدام المراجع (36) » .

ويمكننا الآن ، بعد أن فرغنا من تقديم أهم ما ورد في الفصلين الأول والثاني من الكتاب ، أن نتساءل : هل كان هذا البحث جاداً ومحايداً ! ؟ لا نعتقد أن المؤلفين أضافا شيئاً جديداً في ما يتعلق بحياة طه حسين ، أو في ما يتصل بأدبه وتفكيره . بل كل ما قدّمناه من معلومات لا يعدو أن يكون تعريفاً بعميد الأدب العربي وإنتاجه .

والأفضل في رأينا ، بالنسبة إلى تأليف من هذا النوع ، أن يحاول صاحبه دراسة مختلف مؤلفات الأديب أو المفكر حتى يصل إلى فهم حقيقته . ولاشك أن عملاً كهذا يتطلب دراسة منهجية تحليلية « لأعمال الدكتور طه حسين جميعاً وتلخيص نتائجها ، فضلاً عن دراسة مواقفه العملية المختلفة ، ثم بلورة هذا كله في ملامح فكرية عامة هي ملامحه (37) » .

إننا نتبنى رأي محمود أمين العالم هذا ، وإن كنا نرى أن دراسة جادة كالتى يقترحها لا يمكننا من معرفة حقيقة الرجل فحسب ، بل إنها تسمح لنا كذلك بضبط مراحل تطوره الفكري وتحديد منزلته الأدبية والفكرية بأعتباره يمثل جيلاً معيناً .

هاتان النقطتان أساسيتان في نظرنا ، ولا يمكن لأي دراسة أن تُعتبر شاملة جادة إن لم تهتمّ بهما .

فطه حسين كان يؤمن في بداية حياته الفكرية بالعقل إيماناً يكاد يكون ماورائياً : فالعقل وحده يمكننا من فهم الظواهر الأدبية والتاريخية مثلاً ،

(36) نفس الفصل ونفس المجمع ص 59 و 60 .

(37) مقال لمحمود أمين العالم : « طه حسين مفكراً » نشر ضمن كتاب : « طه حسين كما يعرفه كتاب عصره » - طبع مؤسسة دار الهلال - بدون تاريخ . الصفحات 136/122 .

ويجعلنا ننظر في القديم ونشكّ في ما يقدمه الشيوخ من آراء يعتبرونها حقائق ثابتة فَنَمَيِّزُ بين الحقائق والبدايات الساذجة . ذاك موقفه في « تجديد ذكرى أبي العلاء » ، وذاك موقفه الذي جعله ناقما على الثقافة التقليدية المتهرئة ، رافضا للقديم رفضا يكاد يكون كلياً ، في كتابيه : « في الأدب الجاهلي » و« الأيام » بأجزائه الثلاثة .

إلا أن التشكك في قيمة العقل كأداة للمعرفة وحيدة بدأ يظهر من بعد ، وخاصة مع كتابه « على هامش السيرة » . فنحن نجده يقول متحدّثاً إلى الأدباء المحدثين في مقدّمة هذا الكتاب : « وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقلّ حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل ... (38) » .

كذلك أصبح يرى « أن القديم لا ينبغي أن يهجر لأنه قديم ، وأن الجديد لا ينبغي أن يطلب لأنه جديد ... (38) » .

هذا التطور هو الذي عبّر عنه محمود أمين العالم عندما لاحظ انتقال طه حسين من الإيمان بالعقل النظري إلى الإيمان بالعقل العملي (39) . أي أن طه حسين عاد من فرنسا مؤمناً بالعقل إيماناً لا حدّ له ، إلا أنه مع احتكاكه بالواقع واصطدامه بمجتمعه أخذ يخفّف شيئاً فشيئاً من حدّة إيمانه السابق فأخضع العقل للواقع ، وكان ذلك التحوّل الهامّ في تفكيره .

هذا الطور يؤكده محوى مؤلفات هذا الأديب . فمنذ عودته إلى مصر رأيناه يعبّر عن تمرّده على الأزهر ، وعلى طرق التدريس والموادّ التي كانت تُدرّس بهذه المؤسسة التعليمية . فكان نقده الجريء لثقافة علماء الأزهر النقليّة (40) .

(38) مقدّمة كتاب « على هامش السيرة » الجزء الأول . الصفحة (ي) - طبعة دار المعارف بمصر 1952 .

(39) انظر المقال الذي كنا أشرنا إليه في الملاحظة رقم 37 .

(40) ذاك أهم ما جاء في كتابي : « في الأدب الجاهلي » و« الأيام » .

وهذا ما جعل شيوخ الأزهر يقفون في وجهه ويجرون وراءهم الجماهير مطالبين برأس الملقب المارق صاحب كتاب « في الشعر الجاهلي » . ذاك موقف الجماهير المصرية من طه حسين سنة 1926 . إلا أن هذا الموقف سيتطور ، فنجدهم يساندونه سنة 1932 ونجد الطلبة يضربون احتجاجا على عزل اسماعيل صدقي (رئيس الحكومة آنذاك) لعميدهم الذي رفض التحرير في جريدة « الشعب » لسان الحكومة القائمة .

ولإنما تطور موقف الجماهير المصرية لأن طه حسين نفسه قد تطورت مواقفه . ولعل من يتصفح عناوين الكتب التي أصدرها ابتداء من سنة 1932 يدرك معالم هذا التطور . فلقد نشر صاحبنا كتابه « على هامش السيرة » بأجزائه الثلاثة بين سنتي 1933 و 1938 ، و « الفتنة الكبرى » بجزئها : « عثمان » سنة 1947 و « علي وبنوه » سنة 1953 ، و « الوعد الحق » سنة 1949 ، و « مرآة الإسلام » سنة 1959 ، و « الشيخان : أبو بكر وعمر » سنة 1960 (41) .

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك كله أن علاقة طه حسين بالأحزاب السياسية المصرية قد تطورت هي الأخرى عما كانت عليه قبل سنة 1932 . فبعد أن كان مرتبطا بحزب الأمة ، ذلك الحزب البعيد بمبادئه وغاياته السياسية عن الجماهير المصرية ، معاديا لسعد زغلول ولحزب الوفد ، نجده يقترب شيئا فشيئا من حزب الوفد حتى يُعيّن وزيرا للمعارف في آخر حكومة وفدية سنة 1950 (42) .

وهكذا فطه حسين قد تطورت مواقفه الفكرية والسياسية تطورا جذريا جعله بعد الإيمان بأن التجديد الفكري يمثل الطريق الوحيدة للنهوض بالأمة ،

(41) اعتمدنا في هذه التواريخ على القسم البليوغرافي من الكتاب موضوع هذا التقديم .  
(42) انظر مقال : « طه حسين والأحزاب السياسية » لرجاء النقاش من كتاب : « طه حسين كما يعرفه كتاب عصره » . الصفحات 213/190 .

يصبح مؤمنا بضرورة التجديد الاجتماعي ، منطلقا في ذلك من الإسلام (43) .

فالدّراسة الجدّية في نظرنا هي تلك التي توصلنا إلى رسم الخط البياني لتطور طه حسين الفكري ، وإلى كشف مكانته الحقيقية في الفكر العربي الحديث .

إنه أحد أولئك الذين اتّصلوا بالثقافة الغربية وتمثّلوها تمثّلا صحيحا . أولئك هم أبناء جيل الرواد الذين تلقّوا تكوينا مزدوجا فلم يتمكنوا من التّكسّر للثقافة التقليديّة ولم يسلموا من التّأثر بالثقافة الغربيّة .

إنه الجيل الذي يمثّل التّلاقح بين الفكر الديني الذي يرى الله محورا للكون ، والفكر الإنساني في مرحلته الأولى (44) ، تلك المرحلة التي آمن فيها المثقفون الأوروبيون بالإنسان الفرد القادر على تغيير وجه التاريخ .

فكان طه حسين ممثلا لمرحلة انتقالية عاشها الفكر العربي في العصر الحديث ، بين الفكر الديني والفكر الإنساني .

فال مؤلفان لم ينتهيا إلى تكوين نظرة شاملة لأهمّ ما جاء في أعمال طه حسين ومواقفه اليومية . ولعل ذلك راجع إلى أنهما أرادا التعريف بطه حسين ومؤلفاته لتقديم القوائم البيليوغرافية التي قاما بجمعها . ويبدو لنا أن القسم البيليوغرافي من هذا الكتاب أهمّ الأقسام وأكثرها نفعا للباحثين والدّارسين .

(43) انظر خاصة مؤلفاته : «دعاء الكروان» (1941) و«المذبذبون في الأرض» (1949) و«مستقبل الثقافة في مصر» (1938) و«مرآة الصّير الحديث» (1948) .

(44) باعتبار أن التفكير الإنساني مر بمرحلتين :  
- الأولى التي تقوم على الإيمان بالإنسان ومثلها خاصة (نيتشه) .  
- والثانية التي بدأ معها الشك في الإنسان ، ومثلها الفلسفة الوجودية وخاصة الفلسفة التي تؤمن بالعبث

## 3 - « طه حسين : بيلوجرافيا »

لقد حاول المؤلفان في هذا الفصل أن يجمعا كل ما كان نشره طه حسين وكل ما نُشر عنه من دراسات ومقالات . والملاحظ أنهما وُفِّقَا في ذلك إلى حد كبير ، وإن أهملتا مقالا وحيدا له ، ولم يذكر بعض المقالات التي تناولت بالبحث بعض جوانب أدبه وتفكيره .

وسنبداً بذكر ما عثرنا عليه من تلك المقالات التي نشرت قبل موفاى سنة 1973 باعتبار أن المؤلفين قدما كتابهما للطبع خلال سنة 1974 . هناك إذا مقال وحيد كان نشر لاه حسين ولم يذكره المؤلفان وهو :

TAHA HUSAYN : Tendances religieuses de la littérature égyptienne d'aujourd'hui dans : « l'Islam et l'Occident » . Cahiers du Sud (MCMXLVII) 1947, pp. 235/241.

أما المقالات التي نشرت عن طه حسين قبل سنة 1974 ، فنوردها مرتبة حسب تواريخ صدورها ذاكرين ما كان منها باللغة العربية ثم ما كان منها بلأحدى اللغات الأجنبية .

## مقالات ضمن دراسات

- 1 - الدكتور عطية عامر : دراسات في الأدب العربي الحديث منشورات دار المغرب العربي . تونس 1970 .  
المقال بعنوان : « لغة وأسلوب طه حسين في الأيام »  
(محاضرة ألقىت باللغة السويدية في جامعة استكهولم في 6 سبتمبر 1967)  
ص 157/135 .

FRANCIS RAYMOND : Aspects de la littérature arabe — 2 contemporaine - Dar Al-Maaref. Beyrouth 1963.

(عدة مقالات عن طه حسين : الصفحات 97/11) .

JEAN LECERF : Reflexions sur les renaissances linguistiques en relation avec la carrière littéraire de Taha Husayn, in « Mélanges » de Marcel Cohen. Paris-Mouton 1970. — 3

pp. 99/106/« A Modern Arabic biography of Muhammad » — 4  
(a critical study of Muhammad Hussayn Haykal's Hayat Muhammad). By Antonie Wessels. Leiden. E.J. Brill 1972.  
pp. 6/10.

### أحاديث صحفية

— مجلة الإذاعة بتاريخ 15 فيفري 1965 . السنة السادسة . العدد 142 . تونس  
حديث مع الدكتور طه حسين أجراه الهادي السفاري ص 27/26 ثم 48 .

### مقالات نشرت في دوريات

- 1 — وداد شمّامة : طه حسين المجدّد والأديب من خلال الأيّام . مجلة الفكر . السنة الثانية — العدد الثالث . ديسمبر 1956 . الصفحات 23/16 .
- 2 — الدكتور أحمد زكي كمال : الفيلسوف الفنّان ... صاحب البصيرة والإرادة : طه حسين . مجلة الهلال . العدد الرابع . السنة 81 . أفريل 1973 . الصفحات 47/40 .
- 3 — محمد فرج الشاذلي : بين طه حسين والمسعودي . مجلة الفكر . السنة 18 . العدد 10 . جويلية 1973 . الصفحات 11/4 .
- 4 — محمد عبد الغني حسن : أصحاب الأساليب الحديثة . مجلة الهلال . العدد 9 . السنة 81 . سبتمبر 1973 . الصفحات 97/84 .

5. — غالي شكري . مقال بزاوية « وجهة نظر » عن طه حسين نشر في مجلة « البلاغ » اللبنانية بتاريخ 15 نوفمبر (تشرين الثاني) 1973 .
- 6 — عدد خاص من مجلة « الوفاء » عن طه حسين .  
السنة 3 . العدد 12 . تونس ديسمبر 1973 .  
(سبعة عشر مقالا) .
- 7 — المنجي الشملي : طه حسين (1889—1973)  
حوليات الجامعة التونسية . العدد العاشر . 1973  
الصفحات 20/15 .
- 8 — مقال لم يذكر اسم صاحبه : « طه حسين » : رجل أعطي للأدب العربي أبعاده العالمية واقترون اسمه بتاريخ الفكر المعاصر .  
جريدة « العمل » التونسية . السنة 18 . العدد 5648 الثلاثاء 30 أكتوبر 1973 . ص 6 .
- 9 — صالح الحاجّة : طه حسين في رحلة الأيام .  
المقال الأوّل : « الخروج من القرية وبداية المتاعب » . جريدة « الصباح » التونسية . الاربعاء 31 أكتوبر 1973 . ص 7 .  
— المقال الثاني : « العودة إلى مصر وتفجير القنبلة » . نفس الجريدة  
الخميس 1 نوفمبر 1973 . ص 7 .
- 10 — R.C. : « Tahat Hosayn » dans E.T.I. (en terre d'Islam) septième année. N° 54. Mai, juin 1932. p.p. 153/157.
- 11 — PAULHE JACQUELINE : « Taha Hussein : l'appel du ka-raouan » dans « Consciences algériennes » N° 2. Fév. Mars 1951. p.p. 71 et 72.
- 12 — ZERROUKI : « Un écrivain oriental de langue française » dans « Journal des Instituteurs » AF d N, 5. 1952. p.p. 289/290.



NADRA ABDEL-HALIM WAHDAN : « Literatura infantil — 13  
en Egipto » Instituto Hispano-Arabe de Cultura. Collection  
de Autores arabes contemporaneos. N° 8. Madris 1972 p.p.  
35/38.

PERLMANN : « the memoirs of Taha Husayn » dans « Bi- — 14  
bliotheca orientalis » Tome XXX N° ½ Janvier/Mars 1973.  
Leiden p.p. 13/15.

STOUKY ABDALLAH : « Taha Hussein ou l'étincelle du — 15  
Silex » Lamalif. N° 61, décembre 1973. p.p. 40/43.

وقد رأينا من المفيد أن نضيف إلى ما ذكرناه قائمة بما كتب عن طه  
حسين ونشر ابتداءً من سنة 1974 مما لم يكن بإمكان المؤلفين إدراجه ضمن  
القوائم التي قدماها في كتابهما .

### مجموعة مقالات أو دراسات كاملة عن طه حسين

- 1 — غالي شكري : ماذا يبقى من طه حسين  
بيروت . سبتمبر 1974 . دار المتوسط للنشر والتوزيع .  
(مجموعة مقالات عن طه حسين) .
- 2 — الدكتور محمد الدسوقي : طه حسين يتحدث عن أعلام عصره .  
تونس . الدار العربية للكتاب 1975 .
- 3 — MEFTAH TAHAR : « Taha Hussayn : sa critique littérai-  
re et ses sources françaises » . Tunis. Maison arabe du livre  
1976.

### مقالات ضمن دراسات

- 1 — الحبيب الجenchاني : من قضايا الفكر  
نشر الشركة التونسية للتوزيع . تونس 1975  
عنوان المقال : « طه حسين المؤرخ » . ص ص 187/151 .

- 2 - علاء الدين وحيد : مسرحيات في الوهج والظل .  
ضمن سلسلة « كتاب الهلال » . القاهرة . يونية (جوان) 1975  
عنوان المقال : « طه حسين وصفحات جديدة من أيامه »  
الصفحات 156/151 .
- 3 - KILPATRICK HILARY : « The modern egyptian novel »  
(a study in social criticism) published for the middle east  
centre St Anoy's College. Oxford by Ithaca Press. London  
1974.  
وعنوان المقال : « The novels of Taha Hussein » p.p. 35/41 .

### مقالات نشرت في دوريات

- 1 - أنور الجندي : المعارك الأدبية بين طه حسين وكتاب العصر  
مجلة الهلال . العدد 1 . السنة 82 (جانفي 1974)  
الصفحات 127/116 .
- 2 - ناجي نجيب : طه حسين وفرانز كافكا  
مجلة « فكر وفن » . الشهر 11 . رقم 23 . السنة 1974  
الصفحات 67/62 .
- 3 - نجاح العطّار : مراجعة نقدية لعدد طه حسين من « المعرفة »  
المعرفة (دمشق) 155 . جانفي 1975  
الصفحات 66/52 .
- 4 - أحمد حسين : طه حسين والدراسات الإسلامية  
مجلة الثقافة (القاهرة) . السنة 2 . العدد 19 . أفريل 1975  
الصفحات 10/7 .

- 5 — البشير بن سلامة : طه حسين بين الكلام واللغة  
مجلة الفكر . السنة 20 . العدد 7 . أبريل 1975  
(الذكرى الأولى لوفاة طه حسين)  
الصفحات 16/4  
وأعيد نشر نفس المقال بمجلة « الموقف الأدبي » 58/57  
كانون الثاني/شباط 1976  
الصفحات 60/51 .
- 6 — الدكتور محمد طه الحارثي : المرحلة الأزهرية في حياة طه حسين  
مجلة الثقافة (القاهرة) . السنة 2 . العدد 22 . جويلية 1975  
الصفحات 24/19 .
- 7 — عبد السلام المسدي : ملحمة الذات في أيام طه حسين  
مجلة « القلم » تصدرها اللجنة الثقافية الجهورية بصفاقس . السنة 2 .  
العدد 3 . جويلية/أوت/سبتمبر 1975  
الصفحات 50/39 .
- 8 — خليل محمد الشيخ خليل : محاولة لقراءة جديدة لكتاب « أديب »  
لطه حسين  
مجلة الموقف الأدبي . السنة 5 . العدد 6 . تشرين الأول (أكتوبر) 1975  
الصفحات 94/91 .
- 9 — الطيب برغوث : طه حسين والثورة الجزائرية  
مجلة الثقافة (الجزائر) . السنة 5 . العدد 29 . أكتوبر/نوفمبر 1975  
الصفحات 33/29 .
- 10 — فؤاد دؤارة : مدخل للدراسة طه حسين  
عالم الفكر (مجلة تصدر بالكويت) المجلد 6 . العدد 3 .

أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر 1975

الصفحات 284/229 .

11 — الدكتور محمد حسن الزيات : طه حسين وروايته التي لم تتم

مجلة الطليعة . العدد 12 . السنة 11 . ديسمبر 1975

الصفحات 167/164 .

12 — محمد عبد الغني حسن : ثقافة اليونان والرومان وأثرهما في طه حسين

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (مجلة المجمع العلمي العربي سابقا)

— الجزء الأول . المجلد 51 . كانون الثاني 1976

الصفحات 60/45 .

— بقية المقال بالجزء الثاني . المجلد 51 . نيسان (أبريل) 1976

الصفحات 314/295 .

13 — الدكتور يوسف حسن نوفل : طه حسين شاعرا

مجلة الهلال . فبراير 1976

الصفحات 87/80 .

14 — الدكتور محمد زكريا عناني : كتاب الأيام بين الرواية والسيرة الذاتية

مجلة الكاتب . السنة 16 . العدد 182 . مايو 1976

الصفحات 19/8 .

15 — الدكتور محمد طه الحاجري : طه حسين والقيم الجامعية

مجلة الثقافة (القاهرة) . السنة 4 . العدد 37 . أكتوبر 1976

الصفحات 35/28 .

16 — رجاء النقاش : طه حسين في قفص الإتهام

تحت عنوان « قضية الشهر » من مجلة الهلال . ماي 1977

الصفحات 185/152 .

CAMBELL ROBERT : Taha Hussayn (1889-1973). Cemam — 17  
Reports. Summer and Autumn 2/73. Center for the Study  
of modern arab-world; Saint Joseph's, University. Beirut  
1974. p.p. 85/94.

BERRADA MOHAMED : « Itinéraire et problématique de — 18  
la culture arabe moderne - Lamalif N° 68. Janvier/Février  
1975. p.p. 32/41.

كذلك رأينا من المفيد أن نشير إلى بعض المحاولات الأخرى التي سعى  
أصحابها إلى وضع قوائم ببلوغرافية عن طه حسين :

I - MIDEO : « Mélanges » de l'Institut dominicain d'étu-  
des orientales du caire n° 8. Dar Al-Maaref (1964/1966)  
« liste bibliographique des Œuvres de Taha Hussein » pp.  
455/456.

(2) « قائمة الأعمال المنشورة لطله حسين »

مجلة الطليعة (القاهرة) . المجلد العاشر . جانفي 1974  
الصفحات 176/178 .

R.G. KHOURY : « Taha Hussayn (1889-1973) et la Fran- (3  
ce » (Notes bibliographiques commentées). Arabica. To-  
me XXII. Octobre 1975. Fascicule 3 p.p. 225/266.

(4 « Bibliography of Taha Hussayn » dans : Journal of Ara-  
bic literature. Vol. VI E.J. Brill. Leiden 1975. p.p. 141/145.